

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

SÖZLEŞME ANLAYIŞINI YENİDEN YAPILANDIRMAK: KANT'IN
SÖZLEŞME TEORİSİ

DUHAN KESİM

Danışman
Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

İZMİR – 2023

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Sözleşme Anlayışını Yeniden Yapılandırmak: Kant’ın Sözleşme Teorisi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

../../2023

Duhan KESİM

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Sözleşme Anlayışını Yeniden Yapılandırmak: Kant'ın Sözleşme Teorisi

Duhan KESİM

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Tezli Yüksek Lisans Programı

Modernizm, 17.yüzyılda başlayan ve günümüzde etkisi devam eden ekonomik, sosyolojik, politik ve kültürel pek çok dönüşümü temsil eder. Bu dönemde bilimsel düşüncenin giderek güç kazanması ve sağladığı pragmatik fayda, mekanik ve matematiksel bir evren tasarımının bütün bir düşünce dünyasına da sirayet etmesine yol açar. Nitekim modern politika felsefesine ait önemli kavramlardan biri olan toplum sözleşmesi nosyonu böyle bir evren tasarımının sonucunda meydana gelmiştir. Toplum sözleşmesi geleneğinde insan varlığının bugünkü anlamıyla toplumsal yaşantısını, diğer bir deyişle sivil durumunu, klasik dönemde olanın aksine aşkın ve ereksel kavramlar üzerinden değil, dünyaya içkin ve son derece realistik ve hatta pragmatistik biçimde temellendirmek amaçlanır. Bu düşünce biçimine karşı itirazların ilki Rousseau'dan gelir. Kant, kendi politik sistemini oluştururken Rousseau'nun düşüncelerinden oldukça etkilenmiş fakat bu düşünceler üzerinde önemli değişiklikler gerçekleştirmiştir. Kant'a göre modern dönemde dogmatik biçimde rasyonalizm batağına saplı kalan akıl şüphesiz bir kriz içerisindedir fakat bu krizden çıkmak için yine akla başvurmak gerekir. Bu noktada yapılması gereken akli yeniden yapılandırmaktır. Kant bu projesi boyunca akla eleştirel bir işlev yükleyerek onu iletişim, etik, evrensellik ve otonomi temaları etrafında yeniden

tesis eder. Kant'ın modern dönem düşüncesinde gerçekleştirdiği bu rekonstrüksiyonun politik alandaki karşılığına ise toplum sözleşmesi teorisinde rastlamak mümkündür. Nitekim bu tez, Kant'ın ardıllarından farklı olarak sözleşme geleneğinde gerçekleştirdiği söz konusu dönüşümü tarihsel analiz ve karşılaştırma yoluyla ortaya koymayı amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Modernizm, Toplum Sözleşmesi, Otonomi, İletişim, Etik, Eleştirel Akıl.



ABSTRACT

Master's Thesis

A Reconstruction of the Nation of Contract: Kant's Contract Theory

Duhan KESİM

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Master's Program

Modernism represents a series of economic, sociological, political and cultural transformations that started in the 17th century and continue today. In this period, the increasing power of scientific thought and the pragmatic benefits it provides have caused a mechanical and mathematical universe design to spread to the whole world of thought. As a matter of fact, the notion of social contract, as one of the important concepts of modern political philosophy, has emerged as a result of such a universe design. In the tradition of the social contract, the aim is to ground the social life of human existence in its present sense, in other words, its civil status, not through transcendental and goal-oriented concepts, as was the case in the classical period, but in a very realistic and even pragmatic way that is intrinsic to the world. The first objection to such a perspective comes from Rousseau. Kant was highly influenced by Rousseau's ideas while creating his own political system, but he also made considerable changes on these ideas. According to Kant, reason, which has remained dogmatically stuck in the quagmire of rationalism in the modern period, is undoubtedly in a crisis; but in order to get

out of this crisis, it is necessary to resort to reason again. Therefore, what needs to be done is to restructure the mind. Throughout this project, Kant assigns a critical function to the mind and reforms it around the themes of communication, ethics, universality and autonomy. The political counterpart of this reconstruction that Kant revealed in modern thought can also be found in the theory of the social contract. In this context, through historical analysis and comparison, this thesis aims to reveal Kant's transformation of the contractual tradition and discuss the uniqueness of Kant's perspective in comparison to his successors.

Keywords: Modernism, Social Contract, Autonomy, Communication, Ethic, Critical Mind.

SÖZLEŞME ANLAYIŞINI YENİDEN YAPILANDIRMAK : KANT'IN SÖZLEŞME TEORİSİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL GELİŞİMİNDE SÖZLEŞME KAVRAMI

1.1 SÖZLEŞME KAVRAMI VE BİLEŞENLERİ	5
-------------------------------------	---

1.2 MODERN BİLİMSEL PARADİGMA: SÖZLEŞME GELENEĞİNİN ARDALANI	11
1.2.1 Modern Politik Düşüncenin Yapı Taşı: Cogito	15
1.3 MODERN DÜŞÜNCENİN KRİZİ	18

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUM SÖZLEŞMESİ TEORİLERİ

2.1 THOMAS HOBBS'UN POLİTİK DÜŞÜNCESİ VE SÖZLEŞME ANLAYIŞI	28
2.2 JOHN LOCKE'UN POLİTİK DÜŞÜNCESİ VE SÖZLEŞME ANLAYIŞI	38
2.3 JEAN-JACQUES ROUSSEAU'NUN POLİTİK DÜŞÜNCESİ VE SÖZLEŞME ANLAYIŞI	50

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

IMMANUEL KANT'IN TOPLUM SÖZLEŞMESİ DÜŞÜNCESİ

3.1 BİR VARSAYIM VE BİR İDE OLARAK SÖZLEŞME ANLAYIŞI	68
3.2 DOĞA DURUMUNDAN SÖZLEŞMEYE	70
3.2.1 SÖZLEŞMENİN HEDEFLERİ	70
3.3 SÖZLEŞME VE KAMUSAL ELEŞTİRİ	82
3.4 SÖZLEŞME, CUMHURİYET VE DÜNYA CUMHURİYETİ	91
SONUÇ	95
KAYNAKÇA	102

KISALTMALAR

AN	<i>Aydınlanma Nedir?</i> , Immanuel Kant
AMHÖ	<i>Ahlak Metafiziği Hukuk Öğretisi</i> , Immanuel Kant
AMT	<i>Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi</i> , Immanuel Kant
AUE	<i>Arı Usun Eleştirisi</i> , Immanuel Kant
ÇPDU	<i>Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku</i> , Hakan Çörekçioğlu
DT	<i>Doktora Tezi</i> , Hakan Çörekçioğlu
EB	<i>Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı</i> , Immanuel Kant
FT	<i>Felsefe Tarihi</i> , Ahmet Cevizci
HÜ	<i>Hükümet Üzerine İki İnceleme</i> , John Locke
İAEK	<i>İnsan Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı</i> , Rousseau
LTN	<i>Leviathan</i> , Thomas Hobbes
MÜ	<i>Modernite ve Ütopya</i> , Hakan Çörekçioğlu
OYF	<i>17.Yüzyıl Felsefesi</i> , Ahmet Cevizci
ÖD	<i>Öteki mi Diğeri mi?</i> , Hakan Çörekçioğlu
SG	<i>Kant'ın Sui Generis Sözleşme Teorisi</i> , Hakan Çörekçioğlu
TMOM	<i>The Metaphysics of Morals</i> , Immanuel Kant
TP	<i>Teori ve Pratik</i> , Immanuel Kant
TS	<i>Toplum Sözleşmesi</i> , Jean-Jacques Rousseau
YÜ	<i>Yönetim Üzerine İki İnceleme</i> , John Locke

GİRİŞ

Kant modern politika felsefesi geleneğinin bir temsilcisidir ve kendi sözleşme teorisiyle bu gelenekte bir dönüşüm gerçekleştirir. Bu dönüşüm onun eleştirel felsefesinin en temel hedefiyle yani aklın krizi olarak teşhis ettiği Aydınlanmanın krizini aşma amacıyla uyumludur. Kant bu krize çözüm arayışında modern bir filozof olarak bir yandan modern paradigmanın temel öncüllerine sadık kalır; diğer yandan modern aklı eleştirel akıl olarak yeniden yapılandırır. İşte bu çalışmanın amacı Kant'ın söz konusu yapılandırma çabasının bir ürünü olan toplum sözleşmesi teorisini incelemek, onun sözleşme geleneği içindeki yerini ve Kantçı eleştirel felsefeyle ilişkisini ortaya koymaktır.

Modern paradigmayla, insana, doğaya ve evrene ilişkin ontolojik ve epistemolojik ön kabuller köklü biçimde değişir. Pre-modern döneme hâkim olan paradigma, insan dahil bütün bir varlık alanını kozmosun ontolojik düzenine tabi kılan erek-bilimsel dünya görüşüdür. Bu dünya görüşü dönemin politika anlayışını da belirler. Nitekim pre-modern felsefede doğa yasası kozmosa içkin ereksel nedenlerle açıklanırken, doğanın bir parçası olarak tasarlanan insan da belli ereklere sahip bir varlık olarak tasarlanır. Nasıl doğal varlıklar kendi ereklarını gerçekleştirirken aynı zamanda doğanın düzenine hizmet ediyorsa, insan da kendi ereğini en iyi şekilde gerçekleştirmek için toplumsal ve politik yaşamı tesis eder. Bu anlayışta politikanın ve politik kurumların temelinde insanın doğal ereklere yatar.

Aristoteles'in kavramsallaştırmasında açığa çıktığı gibi, politik bir hayvan olarak değerlendirilen insan, ereğini gerçekleştirme imkânını ancak kendi doğasına uygun bir yaşamda yani sitede bulur. Öte yandan Aristotelesçi tasarımda insan doğası gereği toplumsal ve politik bir varlık olarak değerlendirildiği için onun toplumsallığının tarihçesinden bahsetmek gereksizdir. Dolayısıyla pre-modern dönemde birey ve site arasında kurulan ve insanın kendini gerçekleştirmesi ve mutluluk gibi kavramlarla ilişkilendirilen bağ, doğal ve tözsel bir bağıdır. Oysa modern dönemde bu bağ, yapay yani insan tarafından tesis edilen bir bağ olarak tasarlanır ve toplumsallığın nasıl ve ne şekilde oluştuğuna işaret eden tarihsel bir açıklama modeline ihtiyaç duyulur. Öte yandan pre-modern dönemde bir topluluğun veya bir

sitenin kendiliğinden üyesi olan ve ancak bu üyeliği sayesinde kendini gerçekleştirebilen insan, modern dönemde izole bir varlık haline gelir.

Bütün bu değişimlerin temelinde yatan şey, evrenin yapısını ve düzenini anlamak için kullanılan ereksel açıklama modelinin yerini matematiksel-mekanist açıklama modeline bırakmasıdır.

Modernliğin matematiksel-mekanist paradigmasını politik alana uygulamak ve buradan hareketle insanların toplumsal yaşamı nasıl tesis ettiklerini açıklamak, Descartes sonrası politika felsefesinin en temel meselelerinden biri haline gelir. İşte toplum sözleşmesi teorileri tam da bu bağlamda karşımıza çıkar. Bu açıdan çalışmamızın birinci bölümde, toplum sözleşmesi kavramının ve bu kavramın bileşenlerinin genel hatlarını çizerek, toplum sözleşmesini gerekli kılan paradigmatic koşulların ele almak amaçlanmıştır. Descartes sonrası karşımıza çıkan ve modern sözleşme geleneği olarak da adlandırılan bu politika felsefesinin merkezi kavramı “sözleşme”dir. Bu geleneğin kavramsallaştırdığı ve teorik olarak işlediği şekliyle “sözleşme”, doğal durum olarak tanımlanan toplumsallık öncesi durumda, insanların karşılıklı uzlaşma yoluyla devleti ve toplumsal kurumları tesis etme, yani doğal durumu terk edip sivil duruma geçme anına işaret eder. Sözleşme teorilerinde toplumsal ve politik yapı bireylerin çıkarlarını karşıladığı veya haklarını garanti altına aldığı ölçüde meşrudur ve bu meşruiyet, yükümlülük ve itaatin de temel koşulunu oluşturur. Bu bağlamda sözleşme teorileri, bağlayıcı gücü olan geleneksel kriterleri ve normları reddettiler ve atomist bireycilikten hareket ettikleri için yeni kriterler ve normlar tesis etme iddiasıyla ortaya çıkar.

Modern sözleşme teorileri arasındaki fark ise ilkeleri ve normları temellendirme biçimlerinde yatar. Bu tespitten hareketle birinci bölümde aynı zamanda sözleşme teorilerinin egemen gücün meşruiyeti ile ilişkisi üzerinde durulacak, her sözleşme teorisinin başlangıç durumunu tasarlama biçimiyle politik kurumları temellendirme biçimi arasındaki ilişkiye odaklanılacaktır. Sözleşme teorileri, aslında yeni bir toplumsal ve politik yapının tesis edildiği kurucu bir an varsayımına dayanır. Bu an başlangıç noktasına işaret eder ve bu başlangıçta bireylerin her birinin eşit koşullar altında sözleşmeye katıldığı ve onlar arasında belli bir amaç ortaklığı olduğu varsayılır. Buna göre sözleşme kavramı insanların doğal durumdaki özgürlüklerinden, hangi pragmatik veya rasyonel çıkarlarını göz önünde bulundurarak vazgeçtiklerini açıklama

girişimini içerir. Sözleşme öncesindeki yaşamı ifade eden “doğa durumu” ise varsayımsal bir dönem veya geçmişte gerçekleşmiş tarihsel bir an veya süreç olarak tasarlanır.

Ancak doğa durumunu tasarlama biçimiyle sözleşmenin koşullarını ve sözleşme sonrası politik düzeni tasarlanma biçimi arasında da sıkı bir ilişki vardır ve bu ilişkinin kurulma biçimi sözleşme teorisyenlerinin farklılaşma noktasını oluşturur. Ancak sözleşme teorilerindeki farklılar aynı zamanda modernliğin gelişim seyri ve kriziyle de bağlantılıdır, dolayısıyla teori düzeyindeki farklıklar aynı zamanda tarihsel ve kültürel bir arka plan üzerinde şekillenir. Bu açıdan, özellikle Kant’ın sözleşme teorisinin arka planı olarak modernitenin krizinin izini sürmek, bu bölümün diğer bir amacıdır.

Çalışmamızın ikinci bölümünün amacı Kant öncesi üç büyük sözleşme teorisyeninin görüşlerini ele almaktır. Böyle bir inceleme hem Kant’ın sözleşme teorisinin özgünlüğünü hem de onun sözleşme geleneğinde gerçekleştirdiği dönüşümü anlamak açısından işlevsel bir değere sahiptir. Bu doğrultuda Hobbes, Locke ve Rousseau’nun sözleşme anlayışları ayrıntılı bir biçimde ele alınacak ve onlar arasındaki benzerlikler ile farklar ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Ancak bunu yaparken Kant’ın görüşleri ile sözü geçen filozofların görüşleri arasındaki ilişki daha da belirginleştirilmeye çalışılacaktır.

Böylece Thomas Hobbes’un toplum sözleşmesi ve onun temelindeki bilimsel/teknik akılsallık modeli incelenecek ve Kant’ın farklı bir akılsallık modelinden hareket ettiği, yani Hobbesçu pragmatik akıl anlayışının yerine eleştirel ve moral bir akıl anlayışını merkeze aldığı gösterilecektir. Daha sonra Locke’un sözleşme anlayışı incelenecek ve Lockeçu sözleşmenin moral boyutuyla sözleşme geleneği içindeki yeri, özellikle Hobbes’un ve Kant’ın anlayışıyla ilişkisinde ele alınacaktır. İkinci bölümde inceleyeceğimiz son sözleşme teorisyeni Rousseau’dur. Rousseau tezimizin esas konusu açısından en önemli teorisyenlerden birisidir, zira o Kant’ın etik ve politik düşüncesinin şekillenmesinde en etkili olan düşünürdür.

Nitekim Rousseau, klasik döneme yönelik bir eleştiriyi değil, bizzat içerisinde yaşadığı modern döneme yönelik bir eleştiriyi merkeze koyarak ve ahlak ile politika arasındaki eski birliği yeniden tesis etmeye çalışarak politik teorisini oluşturur ve bu bakımından diğer sözleşme düşünürlerinden ayrılır.

Kant tarafından “ahlak dünyasının Newton’u” olarak adlandırılan Rousseau, Kant’a göre modern dünyanın politik yapısını moral bir perspektiften eleştirir. Bu bakımdan Rousseau’nun toplum sözleşmesi anlayışını incelerken aynı zamandan onun modern kültüre yönelik eleştirileri ve bu eleştirilerin Kant’a etkisi incelenecektir.

Çalışmamızın üçüncü bölümü çalışmamızın esas araştırma konusunu oluşturan Kant’ın sözleşme teorisine ve sözleşme geleneği içinde gerçekleştirdiği dönüşüme odaklanmıştır. Aslında Kant’ın sözleşme teorisi, modernitenin krizini aşmak için geliştirilen Kantçı eleştirel felsefenin bir uzantısı hatta onun önemli bileşenlerinden biridir. Bu bakımdan, Kant’ın politik düşüncesi ile bilişsel yetilerin analizine dayanan epistemolojisi ve etik teorisi arasında sıkı bir bağlantı mevcuttur. Kant’ın politik kaygılarla kaleme aldığı metinlerin tümünde, otonomiye, evrenselliğe ve eleştiriye yaptığı vurguda bu bağlantının izini sürmek mümkündür. Bütün bunların sonucunda Kant’ın sözleşme teorisi, onun Aydınlanmayı yeniden yapılandırma projesinin de bir bileşeni olarak karşımıza çıkar. Nitekim modernlikle birlikte hakim düşünce haline gelen pragmatik rasyonalizmin etik ve politik yaşamda yol açtığı problemlere karşı Aydınlanmanın kamusal eleştiri ve iletişimsel süreçlerle ilişkilendirilmesi ile sözleşmenin bir eleştiri kriteri olarak tesis edilmesi arasında da sıkı bir bağlantı mevcuttur. İşte çalışmamızın üçüncü bölümü bu bağlantıların açığa çıkarılmasına odaklanmıştır.

Bu çalışmanın bütününde tarihsel ve karşılaştırmalı bir analiz yöntemi benimsenmiştir. Bu doğrultuda genel olarak sözleşme kavramının doğuşu özel olarak Kant’ın sözleşme teorisi, tarihsel ve kültürel koşullarla ilişkisinde ele alınmış ve Hobbes’tan Kant’a uzanan süreçte, sözleşme teorisinin gelişim seyri ve nihayet Kant’ın gerçekleştirdiği dönüşüm, filozofların görüş ve düşüncelerinin karşılaştırmalı olarak analiz edilmesiyle aktarılmaya çalışılmıştır.

Günümüzde, etik ve politik parçalanmaya, hak ve özgürlükler konusunda dünya çapında yaşanan problemlere, küresel yoksulluk ve adaletsizlik gibi sorunlara karşı sözleşme geleneğinin yeniden canlanması söz konusudur. Bu açıdan modern sözleşme teorilerinin gelişim seyrinde Kantçı sözleşme teorisinin yerini incelemek günümüzün sorunlarını ve bu konudaki tartışmaları anlamak açısından da önemli bir işleve sahiptir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL GELİŞİMİNDE SÖZLEŞME KAVRAMI

1.1 SÖZLEŞME KAVRAMI VE BİLEŞENLERİ

Felsefe tarihi kapsamlı biçimde incelendiğinde, herhangi bir dönemin düşünce dünyasına hâkim olan bilimsel paradigmanın veya varlık, insan ve doğaya yönelik çeşitli ön kabullerin söz konusu dönemdeki insan tasarımını ve dolayısıyla politik teorileri belirlediği görülebilir. Örneğin pre-modern döneme hâkim olan erek-bilimsel dünya görüşü, bu döneme ait politik düşünce ve insan doğası kavrayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu dönemdeki düşünce biçimine göre, insanın kendisini aşan doğal bir ereği, yazgısı bulunmaktadır. Pre-modern dönemde politik bir hayvan olarak tanımlanan insan, kendi ereğini gerçekleştirebileceği mutlu yaşamına ancak site içerisinde, yani kendi doğasına uygun bir yaşam sürerek ulaşabilecektir.¹ Böyle bir bakış açısında insanın ‘toplumsallığının’ tarihçesini araştırmaya gerek kalmaz. Zira Aristoteles’in tanımlamasında teorik ifadesine kavuştuğu şekliyle insan, doğası gereği toplumsal ve politik bir varlıktır.

Öte yandan, modern dönem politik düşüncesinde ise insanlar artık pre-modern dönemde olduğu gibi doğaları gereği toplumsal bir varlık olarak tasarlanmak yerine, toplumdan izole bir varlık olarak tasarlanır. Burada diğer insanlar yalnızca ‘ben-olmayan’ı, başka bir deyişle, ötekini simgeler. Böylece pre-modern politik düşüncesinde site ve bireyler arasında tesis edilmiş olan doğal-tözsel bağ, modernlikle birlikte, artık mevcudiyetini yitirir. Erdem temelli yaşam biçiminin yerini öz-çıkar alır. Bu sebeple, modern dönemde politik teorisyenler ‘nasıl yaşanmalıdır?’ şeklinde ifade edilen Antik soruyu terk ederek, ‘insanlar gerçekte nasıl yaşamaktadır?’ sorusuna yönelirler. Ya da daha doğru bir ifadeyle “insanların nasıl yaşaması” gerektiği şeklindeki sorunun cevabını insanın fiili olarak nasıl yaşadığına dair çıkarımlarından ya da varsayımlarından türetirler. Politikayı, modern dönemde ortaya çıkan bu yeni anlayışla kavramsallaştırmak, insanların hangi sebeple toplumsal yaşamı tesis

¹ Aristoteles, **Politika**, çev. Furkan Akderin, 3.Basım, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 26

ettiklerini açıklamak Descartes sonrası politika felsefesinin en temel meselelerinden biridir.²

İşte sözleşmenin amacı, bu ihtiyacı karşılamaktır. Bu nedenle modern politika felsefesinde, toplum sözleşmesi kavramı son derece önemli bir rol oynar. Toplum sözleşmesi, hukuk kurallarına bağlı sivil bir toplum düzeni oluşmadan önce insanların karşılıklı uzlaşma yoluyla doğal durumda sahip oldukları tüm hak ve özgürlüklerini kendi belirledikleri bir otoriteye devretmeleri sürecini tanımlayan bir kavram olarak modern politik düşüncenin merkezine yerleşir. İnsanların kendi rızalarıyla sahip oldukları hak ve özgürlüklerden vazgeçmeleri noktasında ise devletin ve kurumların olmadığı bir durum olarak tasarlanan doğal durum kavramına başvurulur. Buna göre insanları doğal durumdan sözleşmeye yönlendiren ana motivasyon, doğa durumunun eksikliklerinden yani çıkar çatışmaları karşısında adaleti tesis edecek bir otoritenin yokluğundan ve güvenliğin sağlanmamış olmasından devşirilir.

Sözleşme teorilerine göre sözleşme sonrası kurulan toplumsal ve politik yapı bireylerin çıkarlarını karşıladığı veya haklarını garanti altına ölçüde meşrudur ve bu meşruiyet yükümlülük ve itaatin temel koşuludur. Ancak bütün sözleşme teorileri, bağlayıcı gücü olan geleneksel kriterlerini ve normları reddetmelerine ve atomistik bireycilikten hareket etmelerine rağmen bağlayıcı gücü olan yeni kriterler ve normlar tesis etme iddiasından vazgeçmez. Gelenekle ayrışma noktası, bu ilkeler ve normları tesis etme biçimleridir: Bunlar ya belli bir insan doğasından ve aşırı soyutlanmış ve genelleştirilmiş insani ihtiyaçlardan ya da insanların ortak olarak paylaştığı akıl yetisinden devşirilir. Bu açıdan ilk söyleyebileceğimiz, egemen gücün meşruiyeti meselesiyle bağlantılı olarak, her sözleşme teorisinde bir başlangıç durumunun tasarlamasıdır. Başlangıç durumu olarak sözleşme kültürel ve politik yapının tesis edildiği kurucu bir an olarak tasarlanır.

Başlangıç noktasında bireylerin her birinin eşit koşullar ayında sözleşmeye katıldığı, belli ortak amaçlarda birleştiği kabul edilir. Bu birleşmeyi sağlayan şey ise doğa durumunun koşullarıdır. Bu bakımdan sözleşme teorileri, insanların nasıl olup da doğal durumdaki sınırsız özgürlüklerinden vazgeçip rasyonel çıkarlarından gönüllü olarak vazgeçtiklerini ispatlamaya çalışırlar.

² Hakan Çörekçioğlu, “Ben’in Kendini Kurma Ediminde Karşısında Duran: Öteki mi Diğeri mi?”, **III. Uluslararası Felsefe Konferansı**, Kocaeli Üniversitesi, (ÖD), Kocaeli, 12-14.05.2005, s. 174

Bu bakımdan doğa durumu sözleşme teorilerinin en temel bileşenidir ve onu tasarlanma biçimi bir sözleşme teorisinin tutarlılığını tesis etmek açısından olduğu kadar sözleşmede gerçekleşen uzlaşmanın karakterini belirlemek açısından, dolayısıyla sözleşmeyle birlikte kurulan politik ve toplumsal durumunun özelliklerini belirlemek açısından da merkezidir. Buna göre doğa durumu bütün sözleşme teorilerinde sözleşmeyle birlikte geride bırakılan bir tarihsel an veya süreç olarak tasarlanır.

Her ne kadar gelenekte doğa durumunun tarihselliği konusunda tartışma olsa da, Kant'ın çok iyi bir şekilde gösterdiği gibi bir tasarım olması bakımından doğa durumu tıpkı sözleşme gibi varsayımsaldır. Doğa durumu aynı zamanda insan doğasına dair bir yapılandırma olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda insan doğasını tasarlama biçimi sözleşme sonrası kurulan politik durumun yapısını ve meşruiyetini belirlediği kadar sözleşmeyle kurulan politik durumda birey ile toplum, devlet ile yurttaş arasındaki ilişkinin karakterini de belirler. Doğal insanın temel motivasyonlarına ve eylem ilkelerine dair varsayımlardan hareketle, politik duruma geçen insan ya bir tebaa ya da yurttaş haline gelir. Ve tüm sözleşme teorilerinde doğa durumunu ya statik, adeta tarih dışı bir an veya kökten bir çatışma alanı olarak ya da tarihsel bir süreç ve potansiyel bir savaş durumu olarak betimlenir.

Bir sonraki bölümde daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız gibi, örneğin Hobbes, doğa durumunda insanların bireysel çıkarları yüzünden sonu gelmez bir savaş halinde olduklarını iddia eder. Buna göre doğa durumu insan yaşamını tehdit eden sayısız ve öngörülemez tehlikelerle doludur; doğal insanlar bu tehlikelere ve ortak düşmanlarına karşı bir araya gelerek geçici barış dönemleri yaşayabilir; ama bu, doğa durumun çatışmacı yapısını değiştirmez. Çıkar birleşmesi son bulduğu ve düşman bertaraf edildiği an çatışma yeniden nükseder ve insan yine ölüm tehdidiyle karşı karşıya kalır.³

Locke'un tasarımına göre ise doğa durumu insanların eşit ve özgürce yaşamlarını sürdürdükleri bir dönemdir. Fakat bu dönem içerisinde belirlenmiş hukuk kurallarını uygulayan ortak bir merci olmadığı için, herkes doğa yasasının yargıcı ve aynı zamanda uygulayıcısı konumundadır. Bu sebeple haklar konusunda bir çatışma

³ Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Hamiyet Ünal, 1.Basım, Litera Yayınları, İstanbul, 2019, (LTN), ss. 115-116

gerçekleşmesi durumunda, herkes kendi tarafını tutacağı için insanlar arasında kaotik bir mücadelenin başlaması ihtimal dâhilindedir. Bu, Locke'un doğa durumunu tam da 'potansiyel' bir savaş durumu olarak tanımlamış olmasının nedenidir.⁴

Hobbes ve Locke'un aksine Rousseau, doğa durumunu insanlık tarihinin en huzurlu ve özgür zamanları olarak tasarlar. Doğa durumunda insanlar fiziksel olarak eşit olmayabilirler, söz gelimi bazı insanlar daha zayıf bir yapıya sahipken bazı insanlar daha atletik bir yapıya sahip olabilirler; ama bu durum insanları bir çatışma durumuna sürüklemeyi. Nitekim Rousseau doğa durumunda güçlü olanın güçsüz olanı kendisine köle yapabileceği, onunla arasındaki fiziksel eşitsizliği sosyal eşitsizliğe dönüştüreceği şartların henüz mevcut olmadığını düşünür. Ona göre çatışma tarihsel süreçte eşitsizliğin ortaya çıkmasıyla, daha doğrusu insanların bireysel çıkarları doğrultusunda mülkiyeti merkeze olan karmaşık ilişkiler kurmasıyla bağlantılıdır. Başka deyişle doğa durumundan adım adım kültüre doğru yol aldıkça eşitsizlikler ortaya çıkar ve böylece savaşın tohumları atılmış olur.⁵

Yukarıdaki örneklerden de açık olduğu üzere, toplum sözleşmesi teorilerinde doğa durumu ile toplumsal/politik durum arasında, ilkinin savaş ikincisinin barış durumu olarak tasarlanması bakımından bir karşıtlık tesis edilmesine rağmen, aslında, doğa durumu politik durum üzerinde bir tehdit olarak kalmaya devam eder. Bu tehdit genel olarak sözleşme sonrası kurulan hukukun yaptırım gücüyle ve yasaların bağlayıcılığıyla bertaraf edilir. Ancak doğa durumundaki savaş durumunun şiddeti ve niteliği daha sonraki barış durumunun koşullarını belirler. Bu noktada temel ön kabullerden biri de insanın kendi çıkarları adına er ya da geç savaş durumunu terk edeceği ve politik duruma geçmek için gerekli adımları atacağı fikridir. Bu geçiş sürecini açıklamak için de insanın akıl yetisine başvurulur. Ancak akılsallığı tasarlama biçimi filozoftan filozofa değişir ve onların sözleşme teorilerine temel rengini verir. Hobbes ve Locke daha çok pragmatik/araçsal akla başvururken, Kant pratik ve eleştirel akli merkeze alır.

Bu bakımdan özellikle Hobbes, Locke ve Rousseau'da karşımıza çıktığı şekliyle sözleşme, insanların akıl yetileri vasıtasıyla doğa yasasının takip etmeleri ve

⁴ John Locke, **Yönetim Üzerine İki İnceleme**, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, 1.Basım, Litera Yayınları, İstanbul, 2020, (YÜ), s. 254

⁵ Jean-Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasih Nuri İleri, 14.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2016, (İAEK), s. 138

uygulamaları sonucunda gerçekleşir. Daha önce belirttiğimiz üzere, insanlar doğa durumunda içsel olarak hayatlarını sürdürmek ve güvenli bir biçimde yaşayabilmek için, içinde bulundukları koşulları terk etmek konusunda bir irade sergileyerek politik duruma geçiş yaparlar. İşte aklın sesi olarak nitelendirebileceğimiz doğa yasası, bireylerin politik duruma geçmek noktasında uzlaşmalarını sağlayan önemli bir kriterdir. Buna göre bireylerin sahip oldukları doğal hak ve özgürlükleri ortak bir fayda doğrultusunda sınırlandırmak, tüm seçenekler arasında herkes için en avantajlı olanıdır. Bunun temelinde de kişinin kendini koruma dürtüsü yatmaktadır, zira kendini koruma doğa yasasının bir gereğidir. Savaş ortamında insanın yaşamını sürdürmesi imkânsız olacağı için akıl bireylere doğa durumunu terk edip ortak rızaya dayanarak sivil durumu kurmalarını, devleti ve kurumlarını inşa etmelerini buyurur.

Rousseau, Locke ve Hobbes gibi başlıca toplum sözleşmesi düşünürleri doğa yasasının gereği doğa durumunu terk ederek devlet otoritesine bağlanmak konusunda hemfikirken, bireylerin sahip oldukları hakları egemene devretmeye razı olmalarının nedeni konusunda ayrılırlar. Örneğin Locke’a göre, bireylerin devlet yapısını oluşturmak için ortak bir paydada buluşarak rıza göstermelerinin sebebi başta mülkiyet olmak üzere hak ve özgürlüklerini koruma arzusudur. Fakat Locke’un bu iddiasına itiraz edilebilir. Zira Locke’un düşüncesinde mülkiyeti yaratan sözleşme değildir, mülkiyet doğa durumunda zaten kazanılmıştır, sözleşme mülkiyetin sadece korunmasını sağlar.⁶

İşte tam da sözleşme anında taraflardan bazılarının kendi mülkiyetlerini kendi başlarına koruyabilecekleri iddiasıyla ortaya çıkabileceği ve bu noktada sivil duruma geçişte ortak rızanın mülkiyet hakkı üzerinden tesis edilemeyeceği iddia edilebilir. Hobbes’un teorisi için de benzer bir durum söz konusudur. Hobbes’un tasarımına göre bireylerin sivil duruma geçmek konusunda rıza göstermekteki motivasyonu ölüm korkusudur. Ancak bireylerin egemenin mutlak otoritesine boyun eğmelerinin başlıca sebebi ölüm korkusu olarak belirlendiğinde, salt rıza faktörü dışarıda bırakılmış olur. Burada iradi bir uzlaşma değil doğal bir zorunluluk söz konusudur.⁷ Şimdi doğa durumunu terk edip sivil duruma geçiş ister mülkiyetin korunması isterse de can

⁶ John Locke, **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, çev. Fatih Bakırcı, Ebabil Yayınları, Ankara, 2004, (HÜ), s. 3

⁷ Hobbes, LTN, s. 155

güvenliği üzerinden açıklansın, her iki durumda da, iradi-ahlaksal değil mantıksal bir bakış açısı devrededir.

İşte Rousseau genel irade nosyonuyla bu tür zorlukları aşmayı hedefler. Rousseau için ortak rıza genel iradeyi ifade eder. Buna göre devlet, egemen varlık olarak, toplumu oluşturan tüm bireylerin uzlaşmış iradesi üzerinde yükselir. Ancak Rousseau'nun genel irade anlayışı da problemi tam olarak çözemez. Herhangi bir yurttaş, çoğunluk ile aynı fikirde olmadığını ya da genel iradenin halkı temsil etmediğini söylediği an Rousseau'nun genel irade anlayışı bireyin hak, özgürlük ve eşitliğini tesis etmek noktasında başarısız kalır.

Hoşnutsuzluklarını veya genel iradeye karşıt görüşlerini dile getiren yurttaşların, azınlık olmaları sebebiyle yanıldıklarını söylemek de bir çözüm üretmeyecektir.

Görüldüğü üzere halkın egemen güce boyun eğerek onun otoritesine rıza göstermesini gerekçelendirmek görüldüğünden daha karmaşık bir meseledir. Buna göre bir sözleşme teorisinin en önemli sorunu, bireylerin sözleşmenin yükümlülüklerine gönüllü olarak rıza göstermesini sağlayan kişiler arası ortak bağın ne olduğunu göstermektir. Yani bir sözleşme teorisi bireyler arasındaki bağı sadece akılsal temeller üzerinde değil moral temeller üzerinde de tesis edebilmelidir.

Bu gerekliliği fark eden isim Immanuel Kant'dır. Kant, toplum sözleşmesi teorisine mantıksal olduğu kadar ahlaki bir boyut kazandırmaya çalışmıştır. Bu noktada Kant'ın ahlak yasasını otonom aklın ilkelerinde temellendirmesi ve sözleşmeyi de ahlak yasanın yani kategorik imperatifin politik karşılığı olarak formüle etmesi, Kant'a ayırdığımız bölümde ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, Kant'ı sözleşme teorisyenleri arasında ayrıksı bir yere yerleştirir.

Özetle, modern felsefenin ve modernliğin bir ürünü olan toplum sözleşmesi teorisinde doğal durum, rıza, birey ve oy birliği gibi kavramlar merkezi rol oynar. Bu kavramlar aynı zamanda sözleşmenin temellendirdiği siyasal ve hukuksal yükümlülüklerin ana kaynakları olarak tasarlanır. Toplum sözleşmesinin temellendirdiği devlete ve hukuki yasalara uyulmasının temel nedeni bireylerin kişisel çıkarları doğrultusunda bu unsurlara rıza göstermesidir. Bütün bunlar politikayı, devleti, hak ve görevleri temellendirmek bakımından gelenekten kökten kopuşun bir ürünüdür. Bütün bunların temelinde yatan esas şey ise, modern paradigmayla birlikte

varlığa, hakikate ve insana dair temel ön kabullerin değişmesi ve hem ontolojik hem de epistemolojik düzlemde merkeze bireyin/öznenin yerleşmesidir geçmesidir. Sözleşme nosyonu bu bakımdan modern dünya görüşünün politika felsefesindeki karşılığıdır ve modern dünya görüşüyle benzer biçimde metodolojik bireyciliğe dayanır.

Modern dönemde ontolojik ve metafizik ön kabullerin yıkılmasıyla etik ve politik ilkeler artık Antikite’de olduğu gibi Doğa’ya veya Ortaçağ’da olduğu gibi Tanrıya başvurularak tesis edilmez. Bu bakımdan normativitenin kaynağı esas olarak bireydir ve etik-politik ilkelerin temellendirilmesinde esas rolü birey üstlenir. Meseleye bu açıdan baktığımızda toplum sözleşmesi teorilerinde bireyin, toplumdan önce geldiğini söyleyebiliriz. Sözü edilen birey, kendi toplumsal ve kültürel dünyasından koparılmış modern bireydir.

O halde sözleşme teorisi modernlikle birlikte ortaya çıktığı ve modernliğin temel ön kabullerinden hareket ettiği için sözleşme geleneğinin gelişim seyri Hobbes’tan Kant’a uzanan süreçte, modernliğin gelişim seyriyle de ilişkilidir. Modernliğin yarattığı problemler ve çelişkiler bir sözleşme teorisinin işlenme biçimini de değiştirir, böylece modernliğin krizi sözleşme teorilerini şekillendirir. Bu sebeple, modern paradigmanın tarihsel sürecine ve arka planına yakından bakmak sözleşme geleneği içindeki dönüşümleri anlamak ve özellikle Kant’ın konumunu kavramak açısından oldukça önemlidir.

1.2 MODERN BİLİMSEL PARADİGMA: SÖZLEŞME GELENEĞİNİN ARDALANI

Modern dönemde meydana gelen yeni dünya görüşü bir anda ortaya çıkmamıştır. Gerçekleşen tüm kritik değişimler bir dizi tarihsel ve kültürel gelişmenin sonucu olarak meydana gelmiştir. Peki düşünce dünyasında meydana gelen ve kültürel yapıyı değiştiren bu paradigma değişiminin sebebi nedir? Bu değişimler nasıl yaşanmıştır? Modernizmin krizi ve sözleşme geleneği arasındaki bağlantı tarihsel olarak incelenmek hedeflendiğinde, özellikle bu soruların yanıtlanması gerekmektedir.

Modern batı düşüncesinin kökeni ve modernliğin doğuşu akademik bir tartışma konusudur. Geleneksel olarak Batı düşüncesinin kökeni Antik Yunan’la, modernliğin doğuşu ise Rönesans dönemiyle ilişkilendirilmesine rağmen, özellikle son yıllarda yapılan tarihsel ve felsefi araştırmalar bu düşüncelere karşıt görüşler ve kanıtlar ortaya

koymuşlardır. Buna göre modernlik büyük bir paradigma değişimi olarak kabul edilmekte ve onun kökenleri 17. Yüzyılın bilimsel devrimiyle ilişkilendirilmektedir. Modernlik, felsefe söz konusu olduğunda özellikle Bacon, Galileo, Descartes ve Hobbes ile birlikte başlayan bir düşünsel perspektif değişimini temsil etmektedir. Günümüze kadar sirayet eden bu perspektif değişimi insanın kurucu bir özne haline gelmesiyle sonuçlanır.

Bu bağlamda bilginin ve değerlerin temel referans noktası ne Antikitede olduğu gibi doğadır ne de Ortaçağda olduğu gibi Tanrıdır. Bu referans noktası Descartes'ta en yetkin ifadesini kazandığı şekliyle düşünen öznedir. Elbette Descartes'tan önce, özellikle Bacon'ın pozitivist karakterdeki deneysel bilim anlayışı ve Galileo'nun matematiksel doğa anlayışı, bilginin kriterlerinin belirlenmesinde büyük rol oynamışlardır.⁸

Buna göre doğru bilgi, metafizik veya teolojik hakikatlerin temasıyla değil ya deney ve gözlemle ya da insan aklının bir ürünü olarak tasarlanan matematiksel ilkelerle tanımlanır. Ayrıca bu dönemde teknolojik alanda meydana gelen bir dizi gelişmenin etkisiyle teknik bilgi yüceltilerek bilgi ile güç arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Bu durum sadece insanın doğa ile ilişkisinin değil, aynı zamanda insanın insanla ve toplumla ilişkisine dair yeni kavrayış biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olur. Böylece epistemolojik ve ontolojik ön kabullerin değişmesi, politik alanda da karşılığını bulur. Sözleşme teorileri tam olarak bunu ifade eder. Bu teorilerde irade, rıza, haz, mutluluk, bireysel refah ve hak gibi temaların işlenmesi yukarıda bahsettiğimiz perspektif değişimiyle, yani, öznenin merkeze yerleşmesiyle ilintilidir.⁹ Bu değişimleri daha iyi anlamak için biraz daha geriye bakmamız gerekmektedir.

Bilindiği üzere, Ortaçağ, tam anlamıyla Tanrı'nın merkezde olduğu ve dünyaya dair bütün soruşturmaların Tanrı'ya referansla açıklandığı bir dönemdi. Bu dönemin gerek resmi öğretisi gerekse felsefi araştırmaları, insanın ilk günah yüzünden doğası gereği kötü bir varlık olduğu inancı üzerinde şekillenir.¹⁰

Böyle bir inançta, doğal olarak, insanın etik, politik ve epistemolojik bakımdan özerkliğinden bahsetmek imkânsızdır. Ortaçağ'ın teolojik dünya görüşü aynı zamanda

⁸ Alexandre Koyre, **Bilim Tarihi Yazıları**, çev. Kurtuluş Dinçer, 1.Basım, Tübitak Popüler Bilim Yayınları, Ankara, 2000, s. 88

⁹ Ahmet Cevizci, **17. Yüzyıl Felsefesi**, 5.Basım, Say Yayınları, İstanbul, 2019, (OYF), s. 11

¹⁰ Cevizci, OYF, s. 15

kozmosun yapısına kök salan hiyerarşik ilişkiler tesis eder. Buna göre kozmosun günahkar yeryüzü ve kutsal gökyüzü olarak hiyerarşik şekilde ikiye ayrılması, toplumsal düzenin hiyerarşik olarak düzenlenmesiyle sonuçlanır. Böylece köylülerden, feodal beylere, oradan krallara ve ruhban sınıfına uzanan hiyerarşik bir toplumsal düzen tesis edilir.

Bu kozmik ve toplumsal hiyerarşik yapının yıkılmasındaki en önemli adım bilimsel alanda gerçekleşen paradigmatik değişimlerdi. Şimdi, Ortaçağ'ın günahkâr yeryüzü ve kutsal gökyüzü ikileminde doğal olarak doğa bilimlerinin gelişmesi söz konusu olamazdı.

Bu yüzden Ortaçağ dünyasında astronomi temel bilimsel araştırma alanı haline geldi. İskenderiyeli Ptolemaios'un teorisi Ortaçağ'a damgasını vurdu. Ptolemaios'un sisteminde dünya uzayda asılı şekilde hareketsiz duran bir küre olarak tasarlanır ve evrenin tam merkezinde yer alır. Elbette bu teorinin Ortaçağ dünyasında kabul görmesinin en büyük nedeni, tüm günahkâr doğasına rağmen Tanrının evreni insan için, insanın kurtuluşu için yaratmış olduğu inancıydı.¹¹ Kozmosun merkezinde yer alan dünya fikri bu açıdan Ortaçağ'ın teolojik inançlarıyla kolayca uyuydu.

Matematik açısından birçok problemi içerisinde barındıran bu teori kilisenin resmi öğretisi haline geldiği için uzun süre boyunca geçerliliğini korudu. Teolojik temalarla birleştirilen bu teoriye ilk saldırı 16.yüzyılda Kopernik tarafından geldi. Kopernik matematik tahsili almış biri olarak teorideki sorunların farkındaydı ve bunları aşabileceğine inanıyordu. Kopernik'in oluşturduğu yeni teoriye göre evrenin merkezinde dünyanın aksine güneş yer almaktaydı.¹²

Kopernik astronomide dünya-merkezcilikten güneş-merkezciliğe geçişi temsil eder. Ancak bu teori kutsal öğretiyle çelişmekteydi, çünkü kutsal öğretiye göre yeryüzü insan için var edilmiş ve hareketsiz kılınmıştı. Kopernik'in görüşlerinden hareketle Bruno evrenin sonsuz olduğunu ifade ettiğinde ise Kopernik'in teorisinin Ortaçağ dogması üzerindeki tehlikeli sonuçları daha açık hale geldi; çünkü Ortaçağ teolojik dünya görüşünün bir sonucu olarak evrenin sonlu olduğuna inanılıyordu, sonsuzluk mefhumu yalnızca Tanrı'ya mahsus olabilirdi.¹³

¹¹ Bryan Magee, **Felsefenin Öyküsü**, çev. Sina Şener, 1.Basım, Alfa Yayınları, 2017, s. 64

¹² Magee, s. 65

¹³ Hasan Özalp, **"Din-Bilim Çatışması Üzerine:Kopernik Merkezli Bir Okuma"**, Bilimname Dergisi, Cilt.2017, Sayı:33, s. 83

Kopernik'ten sonra Kepler, gezegen hareketlerinin eliptik bir biçimde olduğunu ve dönüş hızlarının yörüngeleri boyunca değiştiğini iddia ettiğinde ise Kilise otoritesinin ciddi şekilde sarsıldı. Ortaçağın teolojik karakterli astronomi düşüncesine göre kutsal alanda hüküm süren gezegen ve yıldızlar ancak mükemmel dairevi harekete sahip olabilirlerdi. Oysa Kepler, gezegenlerin elips şeklinde hareket ettiklerini ileri sürüyor ve böylece gökyüzünün kutsal olduğu inancına büyük bir darbe indiriyordu.¹⁴

Astronomi ile teolojik teoriler arasında gittikçe gerilen düşünsel çatışma, Galileo'yle birlikte tam olarak patlak verir. Galileo belki de teleskobu en etkili biçimde kullanan bilim insanıydı. Teknik araçları kullanarak geliştirdiği astromik teorisi ve deneylerle kanıtladığı hareket teorisiyle Galileo, Kepler ve Kopernik'ten kalan mirası daha da geliştirerek kiliseye açıkça meydan okur. Galileo'nun en büyük başarısı, Koyre'nin ifade ettiği gibi yer fiziği ile gök fiziğini birleştirmesidir.¹⁵ Şimdi Ortaçağ fiziği Antikçağın Aristotelesçi fiziğini benimser.

Buna göre yeryüzündeki varlıklar düz, çizgisel ve niteliksel/ereksel harekete sahipken, gökyüzündeki varlıklar dairesel ve matematiksel bir harekete sahipti. İşte Galileo, bu ayrımı yıkarak yeryüzündeki varlıkların hareketlerini de mekanist ve matematiksel yasalarla açıkladı. Buna göre yeryüzü ve gökyüzü birbirinden farklı yasalara sahip olamazdı. Evrendeki herşey aynı matematiksel ve mekanist yasalara göre hareket etmekteydi. Böyle bir matematiksel evren tasarımında artık ne Antikite'nin ereksel nedenleri ne de Ortaçağ'ın kutsal ilkeleri geçerliliğini koruyamazdı. Böylece bütün bir evren cansız, kutsallığından ve erekselliğinden arındırılmış matematiksel ve mekanist bir yapı olarak tesis edildi.¹⁶

Nihayet, Newton ile birlikte tarih sahnesinde modernite ve Aydınlanma sürecine giden kapılar sonuna kadar aralanmış oldu. Newton, bilim tarihinde Aristoteles kadar, belki de daha fazla etki uyandırır. Genç yaşında kalkülüsü keşfetmiş olan Newton, yer çekimi yasasını matematiksel olarak kanıtladı ve kendi teknikleri yardımıyla Galileo'nun görüşlerini bir adım daha ileri götürdü. Newton ünlü eseri *Principia*'da gezegenlerin hareket yasalarını ve yer çekimini detaylı biçimde açıklar ve kitap büyük yankı uyandırır. Galileo'nun kilise tarafından yargılanmasının

¹⁴ Koyre, ss. 114-116

¹⁵ Koyre, ss. 189-189

¹⁶ Magee, s. 66

üzerinden elli yıl gibi kısa bir süre geçmiş olmasına rağmen, Newton eserinde gezegenlerin sistemine yönelik son derece radikal bir model sunar.¹⁷

Newton'un eserinde sunduğu bu modele göre, evren mekanik bir saat gibi şaşmaz bir biçimde işliyor ve matematiksel kesinlikler temelinde açıklanıyordu. Bu yönüyle Principia, günümüz dünyası ile geçmiş arasında 2000 yıllık bir köprü kurma görevini de üstlenmiş olur. Ortaçağ'ın dogmatik otoritesinin yıkılışı her ne kadar Galileo ile özdeşleştiriliyor olsa da, asıl darbeyi indiren her türlü olayı mekanist yasalarla açıklayan Newton'dur. Newton'un mekanist teorisi ve bilimsel dünya görüşü, Aristotelesçi dünya görüşünü de kesin olarak tahtından indirir. Buna göre evrende olup biten tüm olgular mekanist bir neden-sonuç ilişkisi bağlamında açıklanır, Ortaçağ'ın Tanrı'nın mutlak iradesine dayalı açıklama modeli, artık yerini determinist açıklama modeline bırakır.

Bu tarihsel gelişmelerin Ortaçağ'ın sona ermesinde etkili olduğu açıktır. Bu açıdan modern bilim anlayışının hakim paradigma haline geldiği ve felsefi düşünceyi de belirlediği söylenebilir. Bu dönemde insan, insana ait yeti ve yetenekler ve aynı zamanda insanın ihtiyaçları merkeze yerleşir. Bilen ve düşünen öznenin ön plana çıktığı modern dönemde, daha önce belirttiğiniz gibi, bilginin mahiyeti de değişime uğrar.

Bilgi, artık pre-modern dönemde olduğu gibi bilgelik sevgisi bağlamında hakikate yönelik meraktan değil, yalnızca sağladığı faydadan dolayı değerli görülür. Bu dönemde bilgi hayatlarımızı daha kolay hale getiren bir araca dönüşmüş durumdadır. Bilginin statüsünde meydana gelen bu değişim, özne ve doğa tasarımıyla meydana gelen büyük bir değişimin sonucudur. Bu değişimi anlamak için modern felsefenin babası ve modern dünya görüşünün kurucusu olarak kabul edilen Descartes'ı incelememiz gerekmektedir. Descartes'ın düşüncesi sözleşme geleneği üzerinde de önemli bir etkiye sahip olduğu için konumuz açısından oldukça önemlidir.¹⁸

1.2.1 Modern Politik Düşüncenin Yapı Taşı: Cogito

Yukarıda dile getirdiğimiz üzere modern dönemdeki yaşanan bilimsel paradigma değişiminin felsefe alanına yansması ilk olarak Descartes'in sisteminde

¹⁷ Magee, s. 69

¹⁸ Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, 8.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2018, (FT), s. 446

karşımıza çıkar.¹⁹ Descartes'in sistemi, erekselliğinden arındırılmış bir doğa karşısında insanın yeni konumunu temellendirme görevini yerine getirir.²⁰ Bu noktada Descartes, kendisinden önceki felsefi sorgulama biçimlerini reddeder ve metodik bir kuşkuculuk vasıtasıyla akılsal ilkeleri yeniden tesis etmeye çalışır. Descartes'in yeni sistemine göre kuşku, belirli bir yöntem dahilinde kullanılmak zorundadır. Buna göre kuşku kendisinden asla şüphe edilemeyecek açık seçik ilk hakikate ulaşınca kadar devam eder. Yöntemli kuşkunun sonucu, Descartes'in "düşünüyorum öyleyse varım"²¹ önermesinde ifade edildiği gibi, kendisinden asla şüphe edilemeyecek ilk hakikat olan ben bilincidir veya başka türlü ifade edersek bütün bilgi sistematığının kendisi üzerine kurulduğu öznenin kendine dair bilincidir. Ancak Descartes öznenin kendi varlığının bilincine varmasıyla sonuçlanan bu kuşku sürecini bireyin tek başına gerçekleştirdiği bir öz düşümün süreci olarak tasarlar.

Bu durum Kartezyen kurucu öznenin aynı zamanda soliptik bir özneye dönüşmesiyle sonuçlanır. Bu solipsizm, insanın doğayla ilişkisini de dönüşüme uğratar. Kartezyen solipsizm düalizmle birleşerek son noktada insan ve doğanın kökten farklı iki varlık olarak tasarlanmasına yol açar. Buna göre bir tarafta kendi varlığını bizzat kendine referansla, kendi akılsal yeteneklerini kullanarak temellendiren düşünen özne, diğer tarafta ise insana tamamen yabancı determinist-mekanist yasalara göre işleyen makine doğa yer alır. Bu bölünme insan ile doğa arasındaki ilişkinin bir tahakküm ilişkisine dönüşmesiyle sonuçlanır, çünkü doğa artık insan karşısında değer ve seviye bakımından daha alt sırada yer almaktadır. Ancak Kartezyen solipsizmin insanın diğer insanlarla ilişkisinde de köklü bir değişim yarattığı açıktır.

Öz-düşünüm tek başına gerçekleşen bir süreç olduğu ve özne kendi varlığının bilincine erişirken kendisi dışında başka hiçbir dolayımına ihtiyaç duymadığı için bu öznenin diğer öznelerle ilişkisi problemli hale gelir. Buna göre özne, diğer özneleri en iyi ihtimalle kendisine yabancı varlıklar olarak görürken, en kötü ihtimalle tıpkı doğa gibi alt edilmesi gereken bir düşman olarak görür. Bu aslında Kartezyen soliptik

¹⁹ Cevizci, OYF, s. 15

²⁰ Çörekçioğlu, ÖD, s. 173

²¹ René Descartes, **Yöntem Üzerine Konuşmalar**, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017, s. 33

düşüncenin mantıksal bir uzantısıdır ve bu Hobbes'un “insan insanın kurdudur” ifadesinde kendini en açık şekilde gösterir.²²

Hobbes modern politika teorisinde insan psikolojisine dair mekanist bir açıklama modeli ortaya koyarak eski metafiziksel açıklamaları tamamen devre dışı bırakır. İnsanın doğasındaki en temel psikolojik mekanizmanın kendini koruma içgüdüğü olduğunu iddia eden Hobbes, politik öznelere kendi içine kapalı organizmalar olarak tasarlar. Bu düşünceye göre başkalarıyla ilişkisinde yalnızca kendi çıkarından hareket eden insanlar doğa durumunda birbirilerinin düşmanlarıdır. Strauss bu konuyla ilgili olarak, Hobbes'un siyaset teorisinde Machiavelli'nin güç ontolojisinin sistematik temellerini bulduğunu öne sürer.²³ Nitekim hem Machiavelli hem de Hobbes, devlet organizmasının insanların doğal halindeki güç ilişkilerinin çatışması sonucu meydana gelen yapay bir varlık olduğunu iddia eder.

Bu düşünceden çıkan sonuçlara göre sivil durumda ortaya çıkan yasaların kaynağı, klasik dönemde olduğu gibi, doğa veya Tanrı değildir. Yasalar insanları istenilen ve gerekli olan davranışlara yönelten ortak uzlaşımlardan ibarettir. Burada insan doğası kötü ve bencil olarak tasarlanır. Bencil bir varlık olarak insanın eylemlerini yönlendiren akıl ise araçsal akıldır.

Nitekim, modern toplum sözleşmesi teorilerinde insanın bencil karakteri ve kötülüğü, bazen insan doğasının bir sonucu olarak bazen de kültürel ilerlemeyle edindiği karakterin bir sonucu olarak şu veya bu şekilde vurgulanır. İşte bu bakımdan sözleşme teorilerinde bireysellik ön plandadır. Fakat insanın toplum haline gelmesi bu bencil ve kötü karakterin törpülenmesini gerektirmektedir. Bu sebeple sözleşme teorilerinin büyük bölümünde insani bir yeti olarak akıl devreye girer. Daha önce de değindiğimiz gibi bu akıl, pragmatik veya eleştirel akıl olarak tasarlanabilir. O halde bir arada yaşamının koşulu olarak pragmatist ve rasyonel akıl temel almak tek seçenek değildir. Bir arada yaşamının koşulu Kant'ın gösterdiği gibi eleştirel aklın sesine kulak vermek de olabilir. Bu açıdan sözleşme teorisinin gelişim ve dönüşüm seyri pragmatist akıldan eleştirel akla geçiş süreci olarak da değerlendirilebilir. Ancak bu geçişte etkili olan en önemli tarihsel ve kültürel öge modernliğin krizidir. Bu açıdan Kant'ın

²² Hebat Veysel Kayacı, “**Modern Felsefede Özne ve Doğa Problemi**”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019, s. 26

²³ Derya Küçükakal, **Siyaset Felsefesi**, 3.Baskı, Dora Yayınevi, Bursa, 2018, s. 106

sözleşme teorisini şekillendiren bu süreci incelemek bu tezin konusu bakımından oldukça önemlidir.

1.3 MODERN DÜŞÜNCENİN KRİZİ

Modern dönemde yaşanan bilimsel paradigma değişimi, Ortaçağ'ın akılsal modelini ve bunun üzerinde yükselen kültürel evrenini çözerken feodal düzenin de sonunu getirir. Rönesans'ta gerçekleşen bir dizi tarihsel ve kültürel gelişmenin sonucu ortaya çıkan burjuva sınıfı, gittikçe güçlenerek, kapitalist ekonomi modelinin yaygınlaşmasını sağlar. Burjuva dünya görüşü modern pragmatist bilgi ideali ve Aydınlanma söylemiyle birleşerek, geleneksel yaşam stillerine meydan okur. Böylelikle öz-çıkar, fayda ve rekabet kültürel yaşama ve insan ilişkilerine hakim olmaya başlar. Bu köklü değişimler bir takım toplumsal çelişkileri, gerilimleri ve çatışmaları beraberinde getirerek Aydınlanmanın, dolayısıyla modernliğin 18. Yüzyıldaki kültürel ve entelektüel düzlemde gerçekleşen ilk krizini yaratır.

Entelektüel düzlemde, modern düşünce epistemolojik, ontolojik, etik ve politik ön kabulleri bakımından sorgulama konusu haline gelir. Birleşik Krallıktan David Hume ve Edmund Burke, Fransa'dan Rousseau, Almanya'dan Herder ve Jacobi modern düşüncenin sorgulanmasında önemli rol oynarlar. Kant ise, aydınlanmacı bir filozof olarak söz konusu krize yeni bir akılsallık modeliyle çözüm üretmeye çalışır. Aydınlanma eleştirilerinden etkilenen ama aynı zamanda onlara alternatif bir Aydınlanma projesi geliştirmeye çalışan Kant, bu krizi öncelikle epistemolojik ve moral bir kriz olarak değerlendirir. Kant'ın toplum sözleşmesi de bu krizin politik alanda yarattığı olumsuz sonuçlara karşı alternatif bir model olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan modernliğin ilk krizini anlamak Kant'ın toplum sözleşmesini daha iyi kavramak açısından önemli bir işleve sahiptir.

Modern bilimsellik anlayışına ilk başkaldıran isimlerden biri ve ortaya koyduğu nedensellik eleştirisi ile Kant'ı büyük ölçüde etkileyen düşünür Hume'dur. Yukarıda da söz ettiğimiz üzere, David Hume'un içinde yaşadığı 18. Yüzyıl, matematiksel biliminin doruk noktasını yaşadığı bir dönemdir. Deney, gözlem ve matematiksel kanıtlama yöntemi sayesinde, yanılma payının ve öznel fikirlerin devre dışı kaldığı iddiasına dayanan yeni bilgi ve bilim ideali, pek çok düşünüre model olmuş

ve büyük bir başarı kazanmıştır. Bu modeli benimseyen önemli düşünürlerin amacı ise, aynı kesinlikte bir ontoloji tesis edebilmektir.²⁴

Bu bakımdan Hume'un ortaya koyduğu şüphecilik, kesin onto-metafizik temeller oluşturmaya yönelik amaçları kökünden sarsacak nitelikte radikal sonuçlara sahiptir.²⁵ Nitekim Hume'un ünlü nedensellik eleştirisine göre, deney ve gözleme dayalı bilimsel dünya görüşünün temelini oluşturan zorunlu neden-sonuç ilişkisi aslında ontolojik bir ilke değil, alışkanlıklara kök salan öznenin bir yapılandırmasından ibarettir.²⁶

Buna göre, bilimin, nesneler arasında zorunlu bağlantıların bilgisini verdiği iddiası geçersizdir; doğa bilimleri bize kesin bilgiyi sağlayamazlar. Hume'a göre bilim genel kavramlar ile ilgilidir; çünkü o genelleyci bir yargı, olgular hakkında tümel bir yargı oluşturmaya gayret eder. Tümellik bu anlamda kuşatıcı bir bilgi olduğu için herkesin onaylayacağı bir yargı olarak kendisini dayatır. Böylece yapmış olduğumuz gözlem ve deneyler bütün olarak genel yargıya ulaşmanın araçları haline gelmiş olurlar. Bu sarsılmaz gibi görünen bilimsellik yanılsamasının ardında ise Hume'a göre yalnızca alışkanlıklarımız bulunmaktadır.

Bir örnek vermek gerekirse; suyun yüz dereceye ulaştığında kaynamasını, yani ısı ile suyun kaynamasının birbirini izlediğini deneyde birçok kez görmüşüzdür. Bu sebeple, benzer unsurları deneyimlediğimizde daha önceden kurduğumuz ilişkiyi gözümüzün önüne getiririz veya hatırlarız ve bu ilişkiyi zorunlu ve evrenselmiş gibi yorumlarız. Oysa bu yorumumuz, yalnızca alışkanlıklardan ibarettir. Burada her iki olay arasında bir neden-sonuç ilişkisi olduğuna dair kesin bir kanıt bulunmamaktadır.

Hume'un modern paradigmanın epistemolojik krizine kapı aralayan nedensellik eleştirisi, onun politik düşüncesine de doğrudan sirayet eder. Buna göre;

‘‘Ahlaki yargılarımızın ve ilkelerimizin temelinde kendi çıkarlarımızı ve güdülerimizi karşılıklı olarak en üst düzeyde doyurabilmemize olanak tanıyan karşılıklı uzlaşmalar yatmaktadır. Eğer bizim doğaya ilişkin en temel iddialarımızın kaynağı deney ve alışkanlıksa, yüz yılların tecrübesiyle standart hale gelmiş alışkanlıklar ve adetler yani gelenekler kısacası bir insan

²⁴ Hakan Çörekçioğlu, **Bir Politika Filozofu Olarak Kant**, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İzmir, 2004, (DT), s. 52

²⁵ Çörekçioğlu, DT, s. 51

²⁶ David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, (ed. Peter Millican), New York Oxford University Press, 2007, s. 33

topluluğunun üyelerinin kendi aralarında yapmış olduğu uzlaşmalar pekâlâ bize ahlaki eylemlerimizi yönlendirme ve politik problemlerimizi çözme konusunda rehberlik edebilirler.'²⁷

Hume modern düşünce dünyasında deneyim ve alışkanlıklara yaptığı vurguyla, bilimsel düşünceye önemli bir darbe indirmiştir. Bununla sınırlı kalmayarak, gelenek tarafından yaratılan uzlaşılara yaptığı göndermeyle geleneğe dönüş çağrısının öncüsü haline gelmiştir. Bu noktada Hume'un sözleşme teorilerine yönelik eleştirisinin, onun uzlaşılara yaptığı vurguyla bağlantılı olduğunu da belirtmek faydalı olacaktır. Zira Hume devletin iradi bir eylem olarak sözleşme vasıtasıyla değil, güç ve şiddet yoluyla kurulduğunu ve bekasının da kültürel uzlaşmalara dayandığını düşünür.²⁸

Hume'un nedensellik eleştirisine geri giden gelenek vurgusu, en ateşli Aydınlanma muhaliflerinden biri olan ve Fransız Devrimi hakkındaki eleştirileriyle ünlenen, muhafazakâr düşünür Edmund Burke'un düşüncesini de belirler. Ona göre, gelişmiş bir toplumun yapısı tek bir bireyin ya da insan topluluğunun bir çırpıda kavrayamayacağı kadar karmaşıktır. Toplumun sahip olduğu bu yapı, yüzyıllar içerisinde insanların birbirleriyle etkileşimlerinin ve kültürün bir sonucu olarak son derece organik bir biçimde oluşur.

Burada yer alan birçok kültür ögesi aynı zamanda toplumun kolektif hafızasını yansıtır, örneğin edebiyat bir toplumun yüzyıllar boyunca edindiği deneyimlerin somutlaşmış halinin bir ürünüdür. Toplum böyle büyük bir organizmadan ibaret olduğu için onun keyfi biçimde ve kolayca yenilenebilecek, değiştirilebilecek bir makine parçası olduğunu düşünmek son derece yanlıştır. Toplumun sahip olduğu yapı, ancak organik tepkiler sonucu gelişmekte ve değişmektedir. Buradan hareketle Burke, entelektüel temellerini Aydınlanma düşüncesinde bulan Fransız Devrimini, toplum üzerinde son derece hızlı ve keskin değişimler gerçekleştirmekle ve toplumu kaosa sürüklemekle suçlar.

Fransız Devrimi aslında Kartezyen kurucu öznenin, bilimsel-teknik akılsallığın ve de modern özgürlük ve otonomi idealinin bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan, Fransız Devrimi söz konusu ideallerin önünde bir engel oluşturan

²⁷ Çörekçioğlu, DT, s. 54

²⁸ David Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, İstanbul 2009, ss. 358-359

feodalizme, aristokrasiye karşı bir tepki olarak ortaya çıkar ve akılsal-kurucu öznenin bu düzeni kökten değiştirme gücüne sahip olduğu fikrinden beslenir.²⁹ Devrimci düşüncenin merkezi figürlerinden Diderot, D'alembert, Voltaire gibi düşünürlerin aksine, Burke tıpkı Hume'da olduğu gibi tecrübe, gelenek, alışkanlık gibi unsurlara dikkat çekerek rasyonelite toplumsal yaşamın kurucu ögesi olarak görmez.³⁰

Burke bu bakımdan akla ve rasyonel yöntemlere karşı katı bir tavır almış görünmektedir. Burke'a göre, eğer toplumun yönetilmesi için akla dayalı rasyonel bir yöntem seçilmesi zorunlu olsaydı, yapılacak en akıllıca şey denenmiş yöntemlere ve uzlaşımlara sıkı sıkıya sahip çıkmak olurdu.³¹ Burke'un muhafazakâr düşünme tarzını en açık şekliyle ifade eden ünlü eseri *Devrim Üzerine* Fransız Devriminden bir yüzyıl sonra kaleme alınmıştır. Burada geleneği bir çırpıda kenara atan Fransız Devrimi temelsiz ve çocukça bir küstahlık olarak değerlendirilir. Fransız Devrimi boş ve temelsiz bir akılsallık uğruna, toplumu kültürel yıkımın eşiğine sürükleyerek felakette sonuçlanacaktır.³² Burke'ün Fransız Devrimi üzerine fikirlerini daha iyi anlamak için bir analogi kurmak belki de bize yardımcı olabilir. Yüzlerce yıl boyunca evrimleşerek son haline gelmiş bir vücut hayal edelim. Bu evrim sürecinde vücudun beyni de yavaş yavaş gelişmekte ve son halini almaktadır. Öyle ki, beyin bu süreç içerisinde ağır ağır ve sağlıklı biçimde vücuda ait her bir doku ve organla uyum sağlamıştır. Sinir sistemi dahil vücudun her noktası artık beyinle bütünleşmiş durumdadır.

Şimdi, pragmatik çıkarlar gereği çok daha yüksek kapasiteye sahip başka bir beynin, ameliyat ile hayal ettiğimiz vücuda aktarıldığını düşünelim. Ayrıca bu ameliyat süresince olanakların pek uygun olmadığını ve zamanın oldukça kısıtlı olduğunu da varsayalım. Tüm bunlara rağmen en akıllıca seçenek yine de ameliyatı gerçekleştirmek olabilir. Fakat aktarılan yeni beynin vücudun sistemiyle bağlantısı bir hayli kopuk olacaktır. İlk zamanlarda aksaklıklar fark edilmese de zaman geçtikçe sorunlar ortaya çıkacaktır. Çünkü bu yeni beyin, bedenle uyum sağlanabilmesi için gereken deneyimlerden yoksundur.

²⁹ Fatih Duman, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, Kadim Yayınları, 2017, s. 31

³⁰ Duman, s. 35

³¹ Cevizci, FT, s. 767

³² Cevizci, FT, s. 767

Bu ameliyatı Fransız devrimi, operasyonu gerçekleştirenleri ise Fransız Devriminin failleri olarak düşünebiliriz. İşte Burke Fransız devrimini böyle bir ameliyata benzetir ve ameliyat edilenin sonunun ölüm olduğunu düşünür. Burke'e göre insanlar, içinde yaşadıkları toplumun sahibi değil yalnızca mirasçısıdır. Burada yapılması gereken şey onları değiştirmek değil, kıymetli bir hazine gibi muhafaza etmektir. Ayrıca insanın kusurlu bir varlık olduğu düşünüldüğünde, Fransız Devrimi'nin aklın rehberliğinde, kusursuz bir toplum oluşturulabileceği düşüncesi boş bir hayalden ibarettir.

Geleneği değilse bile geçmişi kutsayan ve modern kültürü eleştiren bir diğer düşünür Jean-Jacques Rousseau'dur. Ancak Burke'un aksine ünlü Fransız düşünür Rousseau, Aydınlanma projesinin karşısında değil, bizzat merkezinde konumlanarak modernizmi eleştirmiştir. Rousseau'nun politika felsefesinin temelinde, uygarlık ve modern kültürün insanlık için olumsuz sonuçları olduğu düşüncesi yer almaktadır.

Daha önce dile getirdiğimiz üzere, özellikle 17. Yüzyılda güç kazanan bilimsel düşüncedeki gelişmeler teknolojinin ilerlemesine sebep olmuştur. Bu bakımdan insanlığa konfor sağlayan bilimsel ve teknolojik bilginin daha kesin ve faydalı olduğu yönünde görüşler ortaya çıkmıştır. Fakat Rousseau'ya göre, uygarlık ve teknolojik yenilikler insanlarda yapay ihtiyaçlar üreterek onların daha çok şeye ihtiyaç duymalarına sebep olmaktadır.

Rousseau'nun modernizm eleştirisi aynı zamanda yaşadığı döneme hakim olan insan doğası anlayışına bir tepki olarak gelişir.³³ Bilindiği üzere modern dönemde hakim paradigma gereğince, insan akıl sahibi ve pragmatik amaçları peşinde koşan bir varlık olarak görülmektedir. İnsan dürtüleri ve duyguları sayesinde değil, rasyonel kapasitesi ve bilgi birikimi sayesinde hayatta kalmış ve kendini geliştirmiştir. Fakat Rousseau'ya göre, insan doğası gereği duygularıyla yaşayan ve tutkuları sayesinde kendisi olabilen bir canlıdır.

Bu nedenle yaşama rehberlik etmesi için akıl ve rasyonaliteyi ilk plana koymak, insanın sahip olduğu potansiyelleri gerçekleştirebilmesi noktasında son derece kritik bir hata olacaktır. Rousseau modern politika felsefesi teorisyenleri tarafından, özellikle Hobbes tarafından iddia edildiğinin tersine, insanın doğal

³³ Cevizci, OYF, s. 272

durumda en huzurlu, mutlu ve özgür zamanlarını yaşadığını iddia eder. Bu durumda medeniyetten uzak, bugün anladığımız haliyle vahşi ama soylu bir yaşam süren insan, uygarlık şemsiyesinin altına girmeye başladıkça sahip olduğu iç güdülerini kaybeder. Modern dünyanın şartlarında yaşayan insanlar doğal yönleri bastırılmış, uygarlığın şekillendirdiği tek-tip bireyler haline gelmişlerdir.³⁴Rousseau'nun sunduğu reçeteye göre yapılması gereken şey geleneğe, yani insanın modern dönem öncesi doğal yaşantısına geri dönmeye çalışmak olmalıdır.

Elbette Rousseau bir hayalperest değildir, bu geriye dönüşün asla tam olarak gerçekleşmeyeceğinin bilincindedir. Fakat genel iradenin bir tezahürü olarak meydana gelen devlet içerisindeki insanlar, yeniden yapılandırılmış bir eğitim sistemi sayesinde doğal hallerine, yani kendi özlerine en yakın yaşantılarına kavuşabileceklerdir. Burada değişim, tıpkı Burke'un dile getirdiği gibi organik ve kuşaktan kuşağa aktarılabilecek biçimde gerçekleşmelidir.

Özetle, günümüzün post-modern düşünce dünyasında modern kültürün tüm unsurları yapı söküme uğramakta ve sorgulanmaktayken, Rousseau'nun uygarlık eleştirisi çağdaş modernlik eleştirisinin başlangıç noktası olarak da ele alınabilir. Nitekim pozitivist temelde ilerleyen modern bilim ve teknolojinin insanlık tarihi için öngörülemeyen etkilerine yapılan eleştiriler, Rousseau'nun bilim, teknoloji ve kültür eleştirisine geri götürülebilir.

Frankfurt Okulu'nun önemli düşünürlerinden Adorno'nun "vahşetin insancılığa götüren bir evrensel tarihi yoktur, ama sapandan bombaya götüren evrensel bir tarihi vardır"³⁵ şeklindeki ünlü ifadesi bu durumu kanıtlar niteliktedir. Modern dönemde yükselen ve kendisini hayatın her alanında hissettiren araçsal akıl yalnızca savaşlara ve ölümlere sebep olmakla kalmamış; insanları sosyal, ekonomik ve psikolojik olarak da son derece olumsuz etkilemiştir. Örnek vermek gerekirse modern dünyanın önemli olgularından biri olan sanayi devrimi refah seviyesinde artış, işsizliğin azalması, üretim kolaylığı gibi pek çok beklenti içerisinde gerçekleşmiştir. Oysa sanayi devrimi bu beklentilere belli ölçüde karşılansa da kapitalizmin güç kazanmasıyla sonuçlanmış ve toplumsal çelişkilere ve adaletsiz gelir dağılımının yarattığı eşitsizliklere neden olmuştur.

³⁴ Rousseau, İAEK, ss. 116-118

³⁵ Philip Slater, **Frankfurt Okulu**, çev. Arda Özden, Kabalcı Yayınevi, 1998, s. 12

Bu saptamadan sonra, esas konumuza tekrar geri dönecek olursak, 18. Yüzyılda geleneğe geri dönüş çağrısının Almanya'daki diğer iki temsilcisi Jacobi ve Herder'dir. Bu çağrılarında her ikisi de Aydınlanma eleştirisini başlangıç noktası olarak alırlar. Jacobi, Aydınlanma düşüncesini savunan pek çok düşünürü, yeni bir pozisyon almaya zorlayacak kadar önemli eleştirilerde bulunan bir isimdir. Jacobi, rasyonel sistemlerin son derece kemikleşmiş ve donuk bir yapıya sahip olduğunu, bu bakımdan insan gerçekliğinden uzak olduğunu iddia eder. Rasyonel akla dayalı Aydınlanma projesinin kendisini temellendirme noktasında eksikleri olduğunu göstermeye çalışan Jacobi, bu çabasında Berkeley'in Tanrının varlığına ilişkin açıklamalarından ve Hume'un nedensellik eleştirisinden hareket eder.

Ayrıca Jacobi Aydınlanmayla beraber akla duyulan sonsuz güvenin ve bu güven temelinde yükselen rasyonel açıklamalar verme çabasının bir takıntıya dönüştüğünü ve bunun insan yaşamı için oldukça tehlikeli sonuçlar doğurduğunu iddia eder. Bu görüşleri Jacobi'yi irrasyonel felsefenin önemli temsilcilerinden biri haline getirir. Sahip olduğu bu üne rağmen Jacobi, bilme yetilerini ifade eden ve insana fayda sağlayan biçimiyle akıllı reddetmemektedir. Ama buna rağmen o, Aydınlanma döneminde hakim olan ilerleme fikrine yönelik takıntılı tutumu ciddi bir şekilde eleştirir ve bu tutumun insanın ruhsal ve bedensel olarak büyük bir boşluğa düşmesine sebep olduğunu vurgular.

Tüm ilişki biçimlerinin bir araçsallık düzlemine indirgenmesi ile ortaya çıkan söz konusu boşluk hissinin en büyük sebebi, modern dönemin bir ürünü olan nesnel akıl anlayışıdır. Jacobi'nin eleştirdiği akıl biçimi de tam olarak budur.³⁶

Jacobi'ye göre Aydınlanma düşüncesi, araçsal akıl rehberliğinde tüm Avrupa'da hakim olduğunda toplumsal bir çöküş, ya da kendi deyimi ile nihilizm kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu kavramı felsefe tarihine katan düşünüre göre, nihilizm, öznenin anlam dünyasını yitirmesine ve kendi gerçekliğine yabancılaşmasını ifade eder. Bu yabancılaşma, modern dönemdeki akıl tasarımı, kendisi dışındaki tüm gerçekliği reddederek özneleri bir çeşit solipsizme mahkum etmesinin bir sonucudur. Modern soliptik tutum, insan özgürlüğüne, öteki zihinlere, doğanın ontolojik konumuna ve en önemlisi Tanrı'nın varlığına dair bilgimizi problemlili bir konuma

³⁶ Evren Erman Rutli, "F.H Jacobi'nin Aydınlanmacı Rasyonalizm Eleştirisi Üzerine Bir Değerlendirme", Temaşa Dergisi, Sayı:12, 2003, ss. 51-72

sokmaktadır.³⁷ Bu eleştirilerinden hareketle Jacobi rasyonalizmin karşısında konumlanarak Tanrı'nın varlığına yönelik şüpheyi ortadan kaldırmaya çalışan irrasyonel bir teizmin savunucusu olmuştur. Böylece Jacobi'de, geleneğe dönüş çağrısına, geleneğin bir parçası olarak dine dönüş çağrısı da eklenmiştir.

Jacobinin teolojik temelli aydınlanma eleştirisinin aynı zamanda etik bir boyuta sahip olduğunu da dile getirmek gerekir. Bahsedildiği üzere, modern dönemde doğanın katı determinist yasaları karşısında insanın özgürlüğünü bir problem haline gelir. Eğer özgürlük söz konusu değilse, bireyin neden-sonuç yasasına bağlı olarak yapıp ettiği eylemler için sorumlu tutulması mümkün değildir. Jacobi aslında bu durumun insanı etik açıdan bir yıkıma sürüklediğini ve nihilizmin tam da bunun sonucu olduğunu göstermeye çalışır.

Bu bağlamda Jacobi'nin felsefi tutumu ile Kant'in etik teorisinin bazı hedefleri bakımından örtüştüğü göze çarpar.³⁸ Zira Kant'da etik teorisinin en temel hedefi determinist evren tasarımı karşısında insan özgürlüğünün imkanının koşullarını göstermektir.

Aydınlanma düşüncesinin ilerleme tarih anlayışı da bu dönemin eleştiri konularından biri haline gelir. Kavramsal olarak tarih felsefesinin mucidi olan Voltaire, tarihsel ilerleme anlayışının önemli temsilcilerinden biridir. Burada kastedilen ilerleme olayların birbirini rastlantısal olarak takip ettiği bir ilerleme değil, neden-sonuç ilişkilerine dayalı kültürel bir ilerlemedir. Bu düşünceye göre tıpkı mekanist doğa yasalarında olduğu gibi, tarihsel olaylar da birbirine bağlı neden-sonuç ilişkileri altında kavranabilir ve böylece tarihsel olguların arkasında yatan temel gizem çözülebilir.

Voltaire göre tarih aynı zamanda aklın tarihidir. Zira o, tarih felsefesi vasıtasıyla geleneklerin ve alışkanlıkların altında sıkışıp kalmış olan aklın, hangi yolları aştığını ve daha yüksek bir seviyeye nasıl ulaşabileceğini gösterdiğine inanır.³⁹ Bu anlayışla ilgili tartışmalar, bilindiği üzere, 20. Yüzyıla kadar sirayet etmiştir. Ancak 18. yüzyılda ilerlemeci tarih anlayışının önemli karşıtlarından biri Herder'dir. Herder'e göre, tarihi bütünselliğinden kopararak ilerlediği son noktadan hareketle

³⁷ Rutli, s. 8

³⁸ Rutli, s.10

³⁹ Macit Gökberk, **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 107

okumak yanlıştır. Böyle bir girişim, günümüzden etkilenecek geçmişe bakmak ve hatalı bir konum almak ile sonuçlanacaktır.

İlerlemeci tarih anlayışına alternatif olarak yapılması gereken şey, tarihsel olayların neden-sonuç ilişkilerine dayalı bilimsel bir açıklamasını vermek değil, daha sonraları Dilthey'in dile getireceği gibi, tarihsel bir anlama pratiğini devreye sokmaktır. Şimdi, tinsel olaylar açısından tarihin araştırma nesnesi insandır. Bu tarihsel araştırmada, özne ve nesnenin aynı olduğu anlamına gelir. Bu nedenle insanlık tarihi söz konusu olduğunda neden-sonuç ilişkilerine dayalı açıklama modeli geçerliliğini kaybeder. Buradan hareketle Herder tarihin bilimsel genelleştirmelere uygun olmadığını, her toplumun ve her çağın kendine has özellikleri bağlamında anlaşılması gerektiğini iddia eder. Benzer şekilde insanın da içinde yaşadığı kültürel bağlamın değerlendirilmesi gerekir, çünkü Herder her insanın karakterinin içinde yaşadığı ulusun ve kültürün koşullarına göre belirlendiğini düşünür.⁴⁰

Bu iddiaları Herder'i milliyetçiliği ve gelenekçi fikirleri savunan bir muhafazakâr haline getirir. Bir bakıma bilimin her şeyi açıklayabileceğine yönelik Aydınlanmacı görüşün aksine, Herder burada romantik bir çizgiyi temsil etmektedir. Rasyonel açıklamalarda directmek, elimizde geleneğin mirasından hiçbir şey kalmamasına sebep olacaktır. Bu bakımdan Herder, katı rasyonalist Fransız ve Alman Aydınlanmasının ateşli karşıtlarından biri haline gelmiştir. Ona göre, her medeniyet, her tarihsel olay veya durum ve de her şahsiyet kendine özgü biricik fenomenlerdir. Tarihsel toplumsal alanın rasyonalist-bilimsel açıklama modelinden okunup yorumlanabileceği, hatta düzenlenebileceği fikri boş bir yanılgıdan ibarettir.

Aslında Herder, kendi dönemindeki doğa bilimlerinin bulguya, deney ve gözleme dayalı başarılarını reddetmez. Temel problem doğa bilimlerini model olarak topluma ve kültüre dair genellemelere ulaşılmasıdır. Herder'in karşı çıktığı temel fikir "genelleştirmeye, soyutlamaya, farklılığı asimile etmeye, ayrımı bütünleştirmeye eğilimli olan ve hepsinden de önemlisi, disiplinin anlaşılabilir tüm sorulara cevap vermeye kabiliyetli olacağı sistematik bilginin bir külliyatını oluşturmaya yönelik bir amaç taşıyan rasyonalizmdir."⁴¹ O halde, Herder tarihsel ilerlemeye karşıt değildir, onun karşı olduğu şey, Aydınlanma dönemi haricindeki diğer dönemleri tarihin

⁴⁰ Alper İplikçi, **Johann Gottfried Herder'de Milliyetçilik Düşüncesi**, Al-Farabi Uluslar Arası Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 1/1, 2017, s. 133

⁴¹ İplikçi, s. 132

önemsiz bir parçası gibi gören ilerlemeci görüştür. Herder kendi çağının önceki çağların üzerinde yükseldiğini düşünmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki; Herder'in tarihi hümanite kavramı üzerinden değerlendirmesi, yani tarihe nihai hedefi hümanitenin gelişmesi olan bir erek yüklemesi, Kant'ın ve Hegel'in tarih anlayışlarını da etkilemiştir.⁴²

Görüldüğü gibi Aydınlanma dönemi aynı zamanda Aydınlanma eleştirilerinin ortaya çıktığı bir dönemdir. Hume'un nedensellik eleştirisiyle başlayan epistemolojik krize, Rousseau'nun bilim, teknoloji ve uygarlığa yönelik eleştirisi eklenir. Aslında her iki görüş de modernliğin farklı düzlemlerde içine saplandığı krize işaret eder. Bu kriz Burke, Jacobi ve Herder'in görüşlerinde kristalize olduğu gibi geleneğe ve dine geri dönüş çağrılarıyla daha da derinleşir. O halde 18. Yüzyıl bir yandan Aydınlanma düşüncesi diğer yandan ona farklı cephelerden yöneltilen eleştirilerle tam bir parçalanma dönemidir. İşte Kant modern aklı yeniden yapılandırmaya çalışan eleştirel projesiyle bu parçalanmayı aşmaya, bir uzlaşma yolunu göstermeye çalışır. Kant'ın sözleşme teorisi de aynı çabanın bir sonucu olarak şekillenir. Fakat Kant'ın sözleşme teorisinin kendine has yapısını anlamak ve onun sözleşme teorisinde gerçekleştirdiği dönüşümü kavramak, Hobbes, Locke ve Rousseau'nun sözleşme teorilerini daha detaylı olarak incelemeyi gerektirir.

⁴² Gökberk, s. 112

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUM SÖZLEŞMESİ TEORİLERİ

2.1 THOMAS HOBBS'UN POLİTİK DÜŞÜNCESİ VE SÖZLEŞME ANLAYIŞI

Çalışmamızın ilk bölümünde belirttiğimiz üzere Modern dönem, insana, doğaya ve evrene dair ontolojik tasarımların önceki yüzyıllara nazaran köklü biçimde değişiklik gösterdiği bir dönemdir. Modern dönemde hakim olan yeni insan anlayışı, kaçınılmaz olarak politik düşünceleri de etkilemiştir. Hobbes'un politika teorisi bunun en açık örneğidir. Hobbes'un yaşantısına ve sahip olduğu felsefî alt yapıya yakından bakarsak, düşünürün eserlerinde modern paradigmanın etkili olduğu yönündeki iddiamız daha kolay anlaşılabilir.

Thomas Hobbes, Oxford'daki tahsilinden sonra, hayatının büyük bölümünde zengin bir ailenin himayesinde yaşamış ve bu süreç içerisinde öğretmenlik, sekreterlik gibi pek çok iş yapmıştır. Ailenin onurlu bir konuğu statüsüne eriştiği yıllarda, öğrencisi olan II. Devonshire dükü ile yaptığı Avrupa seyahati, yüzyılın en önemli fikir insanlarıyla konuşmasına imkan vermiştir. Bu süreç boyunca İtalya'da Galileo, Fransa'da Descartes ile konuşma fırsatı yakalayan Hobbes, tüm bunların etkisiyle kendi bilimsel ve felsefi formasyonunu oluşturmuştur.⁴³

Hobbes, genel felsefî eğilimi bakımından materyalist ve ampiristtir. Buna göre o, yalnızca maddenin var olduğunu, maddenin dışında başka bir varlık türünün mevcut olmadığını iddia eder ve maddi varlığı olmayan hiçbir şeyi gerçek kabul edemeyeceğimizi savunur. Nitekim ona göre, dış dünyaya, başka bir deyişle var olanlara yönelik meşru bilginin temelinde sadece duyumlar yatmaktadır. Hobbes'un bu görüşlerinin oluşmasında 16.yüzyılın sonundan itibaren başlayan bilimsel gelişmelerin ve karşılaştığı önemli filozofların büyük etkisi olmuştur. Bu dönemde artık bilgi sahibi olmak, güç sahibi olmak anlamına gelmektedir.

Önceden de değindiğimiz gibi, Antik Yunanda evrenin yapısını ve düzenini anlamak için kullanılan evrensel açıklama modeli, modern dönemde yerini rasyonel aklın bulunduğu matematiksel-mekanist nedensellik modeline bırakmıştır.

⁴³ Figen Tabanlı, **Thomas Hobbes ve John Locke'un Devletin Kökeni Hakkındaki Görüşleri**, Anadolu Üniversitesi, Cilt 4, Sayı 2, Temmuz 2018, ss. 338-339

Bilgiye atfedilen bu yeni konum, politik düşünceyi de temelden etkilemiştir. Bu yeni nedensellik modelinin doğrultusunda siyaset ve toplum için geçerli olan yasaların da akıl ile kavranabileceği, toplum ve siyaset alanında da mekanist açıklama modelinin uygulanabileceği düşünülmüştür.⁴⁴

Bu dönemde aşkınsal gerçeklik iddialarının hiçbiri artık genel-geçer doğru olarak kabul edilmemektedir. Modern dönemde adalet, devlet gibi politik alana dair tüm kavramlar ne aşkın bir ilkeyle, ne de doğaya içkin tözsel bir ilkeye referansla değil, insana veya fenomenal doğaya referansla açıklanmaktadır. Buna göre, politikanın ve politik kurumların artık doğaüstü dayanakları yoktur. Böylelikle bütün ereksel açıklama modelleri reddedilmiştir.

Bundan dolayı, yani doğaya, topluma ve insana dair ereksel açıklama modelinin tümüyle devre dışı bırakılması sebebiyle, bir arada yaşamının imkanını göstermek için, modern politika felsefesi, zorunlu neden-sonuç ilişkilerine dayanan yeni bir açıklama modeline ihtiyaç duymuştur. Modern paradigmaya bağlı olarak felsefi sistemini kuran Hobbes, bu ihtiyacı karşılayacak biçimde klasik politika felsefesinden, modern politika felsefesine geçişin temsilcilerinden biri haline gelir.

Nitekim, Hobbes'un politik projesinin bütününde, modern mekanik açıklama modellerine rastlamak mümkündür. Hobbes, devleti oluşturan unsurların kökenine ve yapısına ilişkin olarak, modern bilimsel yöntemini uyguladığını bizzat kendisi dile getirmektedir:

*“Yöntemim söz konusu olduğunda, ne kadar açık olursa olsun, retorik söylevin geleneksel yapısını kullanmanın tek başına yeterli olmayacağına karar verdim. Aksine, bir devleti oluşturan şeylerle başlayıp, onun nasıl ortaya çıktığı, aldığı biçimler ve adaletin ilk kökeni ile devam etmem gerekiyordu. Zira bir şey en iyi, onu oluşturan şeyler ile bilinebilir. Nasıl otomatik bir saate ve diğer karmaşık aletlerde parçaların ve çarkların fonksiyonları, bu aletler sökülüp malzemeleri, şekilleri ve devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlaşılamazsa; devletin hakkının ve yurttaşların görevlerinin incelenmesinde de, devleti gerçekten parçalara ayırmamak da öyle olduğunu düşünmemiz gerekmektedir.”*⁴⁵

⁴⁴ Küçükaltı, s. 106

⁴⁵ Thomas Hobbes, **De Cive: Yurttaşlığın Felsefi Temelleri**, çev. Deniz Zarakol, Belge Yayınları, İstanbul, 2007, s. 11

Bu pasajdan anlaşılaçağı üzere Hobbes, analiz ve sentez yöntemiyle önce parçaların bilgisine ulaşmayı ve bu bilgiyi elde ettikten sonra bütünü tesis etmeyi amaçlar. Uygulanan bu yöntem, açıktır ki, 17. yüzyılın bilimsel araştırma yöntemiyle benzerlikler taşımaktadır. Buna göre, insan davranışlarını anlamaya ve buradan hareketle politik olanı kuramsallaştırmaya çalışıyorsak, her şeyden önce insanın doğasına dair bilimsel açıklamalardan başlamamız gerekir. Modern dönemde ortaya çıkan bu yeni politika felsefesinin ilk ve en önemli adımlarından biri aslında Machiavelli tarafından atılmıştır. Fakat Hobbes, Machiavelli ile başlayan modern siyaset felsefesini sistematik hale getirmiştir.

Bu sistematizasyonla Hobbes modern politika felsefesinin ilk büyük toplum sözleşmesi teorisini haline gelir. Bu noktada, Hobbes'un modern politika felsefesine hangi bakımdan sistematizasyon kazandırdığını anlamak için, düşünürün toplum sözleşmesi teorisini detaylı biçimde incelemeye geçebiliriz.

Hobbes, bir sözleşme teorisini olarak öncelikle insanın toplum öncesi durumdayken nasıl bir yaşam sürdüğünü analiz etmeye çalışır ve politik teorisini tesis ederken insanın doğa durumundaki halini bir hareket noktası olarak kullanır.

Hobbes'a göre insan doğası gereği kendisini düşünen ve öncelikli ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan bencil bir varlıktır. Sabine'e göre Hobbes'un teorisinin yeniliğı, bencilliğı davranışın bilimsel temeli haline getirmesidir.⁴⁶ Şimdi Hobbes'un doğa durumu tasarımıında herkes kendi başının çaresine bakmak durumundadır. Sürekli biçimde ölüm tehdidiyle iç içe yaşayan insanların, böyle bir durumda iyi ya da kötü karaktere sahip olmalarının bir önemi yoktur. Doğa durumunda yaşayan bir kişi, daima olası bir tehlikeye karşı hazır ve güçlü olmak zorundadır, yani onun hiçbir şekilde tedbiri elden bırakmaması gerekmektedir. Burada insanlar dürtülerine, duygularına ve duyumlarına göre hareket ederler. Bu dürtü ve duyumlar doğa durumunda yaşayan insanların doğal dürtü ve duygularıdır.

Hobbes'a göre, doğal dürtüler ve duygular iki temel ilkel duyumdan türemiştir: arzu ve nefret. İnsan arzuladığı nesneye sahip olması halinde haz; nefret ettiği ya da uzak kalmak istediğı bir şeye maruz kaldığında acı hisseder.⁴⁷ Dolayısıyla Hobbes'a

⁴⁶ Küçükalp, s. 104

⁴⁷ Karadağ, s. 28

göre insan haz peşinde koşan ve acıdan kaçan bencil bir varlıktır. Bunun kökeninde yatan içgüdü ise kendini koruma ve yaşamını sürdürme içgüdüsüdür.⁴⁸

Anlaşılabacağı üzere kişi, insan olmak bakımından doğduğu andan itibaren daima yaşamını sürdürmek ve kendini korumak konusunda doğal bir eğilime sahiptir. Hobbes söz konusu istek ve arzunun giderilmesi noktasında kişilerin özgür olduğunu iddia ederek, bu durumu politika felsefesinin önemli bir diğer kavramı olan doğal hak kavramı ile açıklar. Hobbes’a göre doğal hak, her insanın kendi doğasını, “yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanma ve dolayısıyla kendi aklıyla, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun araçları kullanma özgürlüğüdür.”⁴⁹

Hobbes'un politika teorisinde birbiriyle ilişkili biçimde kullanılan doğal hak ve doğa yasası kavramları sıklıkla birbirine karıştırılmaktadır. Hobbes'un bu kavramlar ile neyi anlatmak istediğinin net biçimde ortaya koymak için söz konusu iki kavramı birbirinden ayrı olarak incelemek faydalı olacaktır.

Hobbes’a göre doğa yasası ya da bir başka deyişle *lex naturalis*, akıl yoluyla bulunan ve insanın kendi hayatını güvenli biçimde sürdürebilmesi için gerekli olan düşünce ve durumları temsil eden genel bir kuraldır. Hobbes’un bu kavramı kullanım biçimi, onun pre-modern politika felsefesinden belirgin çizgilerle ayrıldığını bize göstermektedir. Buna göre; daha önce de dile getirdiğimiz gibi, Antik felsefede doğal yasa ereksel nedenlerle açıklanmaktadır. Benzer şekilde doğanın bir parçası olarak tasarlanan insan da belli ereklere sahip bir varlık olarak tasarlanır. Nasıl doğal varlıklar kendi ereklelerini gerçekleştirirken doğanın düzenini tesis ediyorsa, insan da kendi ereğini en iyi şekilde gerçekleştirmek için toplumsal ve politik yaşamı tesis eder.

Bu anlayışa göre politikanın ve politik kurumların temelinde insanın doğal erekleri yatar. Bir modern siyaset teorisyeni olarak ereksel düşünme tarzını reddeden Hobbes’un amacı ise insan davranışlarını ve toplumsal-politik yapıyı gerçekçi bir doğa yasası ile temellendirmektir.⁵⁰ Doğa yasası üzerine konuşanlar hak ve yasa terimlerini (*jux* ve *lex*) birbirilerine karıştırmış olsalar da, bu kavramlar birbirinden ayrılmalıdır çünkü hak; yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşurken yasa bu iki durumdan birinin uygulanması konusunda kişileri yükümlü kılar. Haliyle yasa ve hak, birbirinden

⁴⁸ Karadağ, s. 28

⁴⁹ Hobbes, LTN, ss. 115-116

⁵⁰ Leo Strauss, **Doğal Hak Ve Tarih**, çev. Murat Erşen, Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 211

farklı şeyleri ifade ederler.⁵¹ Doğa yasası söz konusu olduğunda Hobbes'a göre insanlar potansiyelleri bakımından eşit yaratılmışlardır.

Bir kimse bedenlen ve fiziksel olarak başkasına göre daha güçlü olabilir, fakat daha güçsüz olanlar bir araya gelerek en güçlü kişiyi ortadan kaldırmak için çeşitli stratejiler üretebilirler, zira kimileri zihinsel melekeler bakımından daha üstün olabilir. Hobbes bu durumu şöyle tanımlar:

“Doğa, insanları, bedensel ve zihinsel melekeler bakımından o kadar eşit yaratmıştır ki, bazen bir diğerine göre bedence açıkça daha güçlü veya zihince daha hızlı birisi bulunsa bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir. Çünkü bedensel güç bakımından en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan diğerleriyle birleşerek en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güce sahip olur.”⁵²

Fakat doğa durumunda herkes, kendi hayatını korumak ve arzu ettiklerini elde etmek için istediğini yapmak konusunda tamamıyla eşit hakka ve özgürlüğe sahip olduğundan, sözü edilen niteliksel güç farkı, kişilerin daha iyi bir hayat sürme arzusu altında sürekli olarak çatışmalara neden olur. Kendi ilkel arzularını gerçekleştirmek isteyen bireyler pek çok şeyi göze alarak birbirleri için ölümcül bir savaş ortamı yaratmaya devam ederler.

Hobbes’a göre rekabet, güven ve şöhret arzusu insan doğasının bencil karakterini harekete geçirerek savaş ortamını yaratan en temel etkenlerdir.⁵³ Hobbes, rekabet sebebiyle meydana gelen kavgaların temelinde insanların başkalarının kişiliklerine, eşlerine, çocuklarına ve hayvanlarına egemen olmak arzusu, güvensizlik için oluşan kavgaların temelinde kişilerin kendilerini koruma isteği ve son olarak itibar sebebiyle meydana gelen kavgaların temelinde ise aşağılama, hafife alma, kişisel özelliklerle alay etme gibi yollarla başkaları üzerinde üstünlük kurma amacının yattığını düşünmektedir.⁵⁴

Doğa durumunda sonu gelmez kavgalar arasında, yani savaş durumu içinde yaşamak zorunda kalan insanın, hayatta kalma dürtüsü harekete geçer. Açıkça

⁵¹ Hobbes, LTN, ss. 115-116

⁵² Hobbes, LTN, s. 110

⁵³ Hobbes, LTN, s. 112

⁵⁴ Hobbes, LTN, s. 112

görülmektedir ki, insanlar herkes üzerinde korku yaratan bir gücün eksikliği halinde başkalarının sınırlarına her an müdahale edebilir ve kendi çıkarları doğrultusunda onlara zarar verebilirler. Hobbes bu durumu, “herkesin herkese karşı savaşı” olarak betimler.⁵⁵

Hobbes, burada insanların bir çıkmaza sürüklendiğini iddia eder. Doğası gereği hayatını sürdürmek ve güven duygusu içinde yaşamak isteyen insan, sınırsız hak ve özgürlüklerinden vazgeçerek, ölüm riskini olabildiğince düşürmek ister. Herkesin herkese karşı savaşı, ortadan kalkması gereken bir tehdit durumudur. Böyle bir tehdit durumunda insanlar adaleti, özgürlüğü ve barışı tesis etme imkanlarını yitirirler. Hobbes’un betimlediği haliyle mülkiyet ve egemenliğin bile karşılıksız kaldığı; insanların adalet, özgürlük ve barışı tesis etme imkanlarını tümüyle yitirdiği doğa durumunda “insan insanın kurdudur.”⁵⁶

Eğer insan akıl yoluyla kendi güvenliği için gerekli adımları atmazsa, bir başka deyişle herkes sahip olduğu sınırsız haklarından hareketle istediği bütün eylemleri gerçekleştirmeye yönelirse, bir noktada kişilerin çıkarları çatışacaktır ve adaleti tesis edebilecek bir gücün yoksunluğu durumunda kaotik güvensizlik ortamı giderek büyüyecektir.

Hobbes bu durumu şu şekilde ifade eder;

“... Böyle bir savaş durumunda, herkesin her şeye hakkı vardır; hatta bir başkasının bedenine bile. Dolayısıyla, herkesin her şey üzerindeki bu doğal hakkı devam ettiği sürece, ne kadar güçlü veya akıllı olursa olsun, hiç kimse doğanın insanların yaşamalarına izin verdiği normal sürenin sonuna kadar hayatta kalma güvencesine sahip olamaz.”⁵⁷

Böyle bir durumda insanlar hayatlarını sürdürmek ve güvenli bir biçimde yaşayabilmek adına içinde bulundukları savaş halini terk etmek isterler. Bu isteğin altında yine kişinin kendini koruma dürtüsü yatmaktadır, bu doğa yasasının bir gereğidir. Kaotik bir ortamda insanın yaşamını sürdürmesi anlamsız olacaktır. Böyle bir ortamda çalışmanın dahi meyvesi belirsizdir. Konforlu binalar, ticaret ile edinilen mallar, taşıtlar, yeryüzü hakkında edinilen bilgiler, sanat ya da toplumsal yaşam hiçbir

⁵⁵ Hobbes, LTN, s. 112

⁵⁶ Karadağ, s. 34

⁵⁷ Hobbes, LTN, s.116

anlam ifade etmez, çünkü şiddetli ölüm tehlikesi ve korku kendini sürekli biçimde hissettirir. Bu durumda insan hayatı yalnız, zavallı ve kısa sürer.⁵⁸

Görüldüğü üzere Hobbes'a göre, doğa durumunda insanlar doğa yasasını sağlıklı bir şekilde tesis edebilmek için sahip oldukları doğal hak ve özgürlükleri ortak bir fayda doğrultusunda sınırlandırmak gerektiğinin farkına varırlar. İşte tam da bu noktada akıl devreye girerek insanlara doğa durumunu terk etmelerini buyurur. Ancak dikkat edileceği gibi, bu akıl tözsel akıl veya anlam arayışında olan bir akıl değil, tamamıyla pragmatist, hesap kitap yapan araçsal akıldır. O halde pragmatik akıl tüm seçenekler arasında herkes için en avantajlı olana işaret eder.

Şüphesiz ki barışı aramak ve ondan yararlanmak isteyen biri, ortak bir yargıcın yokluğu sebebiyle, herkesin bireysel olarak kendi adaletini uygulayacağı kaotik bir durumda kalmak istemeyecektir.⁵⁹ Bu bakımdan aklın gösterdiği yol, doğa yasasının bir tezahürüdür. Herkes için en iyi olan şey ise ortak bir rıza ya da sözleşme yoluyla bir araya gelerek devlet organizmasını oluşturmaktır. Buradan hareketle, insanların gerek adaleti tesis etmek, gerek kişisel hak ve özgürlüklerini sınırlandırarak bireysel yaşamlarını güvence altına almak gibi çeşitli amaçlarla bir araya gelmeleri, Hobbes'a göre, devletin kurulması yolunda en temel adımdır.

Hobbes'a göre barışa olan ihtiyaç doğrultusunda yapılması gereken doğru seçim, devletin oluşturulmasıdır. Haliyle, devletin yokluğunda yaşanan kaotik süreç, bizzat devletin oluşma sebebi haline gelmektedir. Aksi halde, yani insanlar ortak bir amaç için bir araya gelerek yaşantılarını sürdürmezlerse, bağımsız bir şekilde yaşamını sürdüren insanlar üzerinde bir başka topluluğun güç kullanıp onları boyunduruk altına almasının önünde hiç bir engel yoktur. Doğa durumunda sayısız tehdit altında yaşayan insanlar, ortak düşmanlara ve tehlikelere karşı bir araya gelerek kısa süreli barış dönemleri yaşayabilirler. Fakat bu durumun sona ermesiyle birlikte bireyler arasındaki çatışma er ya da geç tekrar ortaya çıkacak ve egemen güce yönelik ihtiyaç derinden hissedilecektir.⁶⁰ Ancak büyük bir topluluk, insanları korku içinde tutarak onların adalete ve doğa yasasına uymasını sağlayabilmektedir. Eğer böyle bir gereklilik olmasaydı, bugün devlet dediğimiz şeye de ihtiyaç kalmazdı, keza insanlar devlet

⁵⁸ Hobbes, LTN, s.113

⁵⁹ Hobbes, LTN, s.116

⁶⁰ Hobbes, LTN, s. 159

kurumu olmadan da barış içinde yaşayabilirlerdi. Fakat insanın sahip olduğu nitelikler ve doğası devletin kurulmasını zorunlu kılmıştır.

Bu açıklamalarda, Hobbes'un düşüncesinin pre-modern düşünme tarzından farkını bir kez daha görmek mümkündür. Antik Yunan düşüncesinde insan politik bir hayvan olarak tanımlanırken, Hobbes'un tasarımında doğal halinde yaşayan insan hiç de toplumsal bir varlık olarak resmedilmemektedir. O halde toplumsallık doğal bir sonuç değil yapay bir üretilimdir. Benzer şekilde insanın doğal durumundaki yaşamından toplumsal yaşama geçmesinin sebebi kendi doğasını gerçekleştirmek değil, güvenli, rahat ve refah bir yaşama kavuşmaktır.

Zira Hobbes'a göre, insan yaşamını zenginleştiren ticaret, sanat ve tarım gibi alanların gelişmesi ancak doğa durumunun terk edilip güvenli bir yaşamın tesis edilmesiyle mümkün olur. Güvenli bir yaşamın tesis edilmesinin biricik yolu ise bir egemen gücün tesis edilmesidir.

Hobbes'un politika teorisine göre güvenli yaşamı tesis edecek olan egemen gücün kurulması, insanların doğa durumunda sahip oldukları sınırsız hak ve özgürlüklerini ortak bir amaç doğrultusunda sınırlandırmalarının sonucunda oluşur. Daha önce belirttiğimiz üzere insanların doğa durumunu terk ederek toplumsal ve politik duruma geçmelerini sağlayan şey, sözleşmedir.

Hobbes toplum sözleşmesinin içeriğini ve de devletin kurulmasına giden süreci şöyle tanımlar:

“İnsanları yabancıların istilasından ve birbirilerine zarar vermelerinden koruyabilecek ve böylece kendi ürettikleriyle ve yer yüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutlu yaşayabilmelerini sağlayacak böyle bir ortak güç oluşturma tek yolu; bütün güç ve yetkilerini tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oy çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir; yani kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleri ve herkesin, bu kişi veya heyetin ortak barışı ve güvenliğini ilgilendiren işlerde yapacağı veya yaptıracığı şeylerden sorumlu olmayı kabul etmesi ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesine de onun muhakemesine teslim etmesidir.”⁶¹

⁶¹ Hobbes, LTN, s. 155

Herkesi aynı kişilikte birleştiren bu tür bir sözleşme eylemiyle oluşan topluluk latince ‘civitas’ yani devlet olarak isimlendirilir.⁶² Hobbes, toplum sözleşmesi fikrinden hareketle devletin kaynağını ortaya koyup buna ilişkin analizlerde bulunurken siyaset felsefesinde bir yeniliği gerçekleştirir. Bu yenilik, devletin laikleşmesidir. Elbette bu durum, Hobbes’un devletin kökenini kendisinden önceki düşünürlerden farklı olarak Tanrısal iradeyle ilişkilendirmeyip toplum sözleşmesine dayandırmasının bir sonucudur.⁶³ Bu, ilk kısımda söz ettiğimiz Hobbes’un modern politika felsefesinde yarattığı sistematik farklılıkların bir başka örneği olarak gösterilebilir.

Ancak söz konusu laikleşmeye rağmen Hobbes’un tasarımı devlet mutlak bir güce sahiptir; buna göre o, doğa durumundaki savaş halini ortadan kaldıran, herkesin hakkını tesis ederek adaleti ve güvenlik ortamını garanti eden yegane güç konumundadır. Bu nedenle Hobbes bu güce itaat etmenin, karşı konulamaz bir kural olduğunu düşünür.

Hobbes, devletin gücünü temsil etmek söz konusu olduğunda, toplumun doğası ve devletin yapısı açısından en iyi yönetim biçiminin monarşi olduğunu düşünür ve mutlakiyetçi yönetim biçimini savunur. Buna göre, yönetim ya da mutlak güç tek bir kişinin elinde olmalıdır. Bu kişi ya da güç Hobbes’un isimlendirmesiyle hükümdarın kendisidir ve yönetme yetkisi sadece ondadır, geri kalanlar yalnızca onun tebaasıdır. Hobbes, tebaanın koşulsuzca hükümdara itaat etmesi gerektiğini iddia eder ve bunu şu şekilde temellendirir:

“Bir araya gelerek haklarını ortak çıkarları doğrultusunda tek bir egemene teslim eden halk artık tebaayı oluşturmuş olur, burada ortaya çıkabilecek bir adaletsizlik durumunda egemen aslında verdiği her kararda onu oluşturan bireylerin sesi haline gelir, çünkü dayanağını onu oluşturan bireylerden alır ve haliyle kimsenin herhangi bir karara tepki göstermeye hakkı yoktur, çünkü bu seçimi dolaylı olarak kendileri yapmış olurlar ve kimse kendisine haksızlık etmez. Bu sebeple hükümdarın kararlarına destek olup ona itaat etmek zorunluluktur, bu kararlar daima adil olacaktır.”⁶⁴

⁶² Hobbes, LTN, s. 155

⁶³ Tabanlı, s. 340

⁶⁴ Hobbes, LTN, s. 160

Egemenin görevlerine ve haklarına dair çeşitli açıklamalarda bulunduktan sonra Hobbes, neden monarşinin en iyi yönetim biçimi olduğunu kanıtlamaya çalışır. Her yönetim biçiminin kendince kusurları vardır ve olacaktır, fakat asıl olan tebaanın güvenliği ve korunmasıdır. Bu sebeple ortaya çıkabilecek tüm sorunları (örneğin iç savaş) ortadan kaldırmakta en etkili olabilecek yönetim biçimi monarşidir, zira demokrasi ve aristokrasi gibi yönetim biçimlerinde iç savaş ve karmaşanın gerçekleşme olasılığı daha yüksektir.

Bir monark, halkının iyi durumda olmasından ve ülkesinin refah seviyesinin yüksek olmasından bireysel olarak çıkar sağlar. Hiçbir kral ya da yönetici, kendi halkı zayıf ve yoksul durumdayken güvenilir gözükmez, dolayısıyla hiçbir monark böyle bir duruma yol açmamaya çalışır.⁶⁵ Monarşinin demokrasiye üstünlüğünü göstermek içinse Hobbes şöyle akıl yürütür:

“Bir monarkın kararları, insan doğasının çelişkileri dışında hiçbir çelişkiye tabi değildir; heyetlerde ise, insan doğası yanında bir de sayı çokluğundan doğan çelişkiler ortaya çıkar. Çünkü karar bir kere alındıktan sonra, onu kararlılıkla sürdüren birkaç kişi bulunmadıkça, veya karşıt görüşteki bir azınlığın gayretli duruşuyla dün verilmiş olan bütün kararlar bugün bozulabilir. Son olarak bir monark, kıskançlık veya menfaat nedeniyle kendi kendisiyle anlaşmazlığa düşemez; oysa bir meclis düşebilir; o kadar ki iç savaş bile çıkabilir.”⁶⁶

Görüldüğü üzere Hobbes kendi doğa durumu ve sözleşme tasarımının bir sonucu olarak güvenliği sağlamada en uygun yönetim biçiminin monarşi olduğunu düşünür. Aslında monarşinin demokrasiye tercih edilmesinin nedeni, Hobbes’un sözleşme teorisinin merkezine yerleştirdiği bilimsel-pragmatist akıl anlayışının bir sonucu olarak değerlendirilebilir; bilimsel ve pragmatist akıl demokratik tartışmadan ziyade bilimsel hakikatlerle, idealler yerine faydaya odaklanır. Bu noktada Kant’ın Hobbes’tan farklı bir çizgide yer aldığını belirtelim. Kant’ın sözleşme teorisinde de akılsallık merkezi bir rol üstlense de, Kant’ın akıl kavramsallaştırması pratik aklın teorik akıldan üstün olduğu iddiasıyla uyum içinde moral bir karakter taşır, böylece Kant’ın toplum sözleşmesi Hobbes’unkinden farklılaşır. Elbette toplum sözleşmesini

⁶⁵ Hobbes, LTN, ss. 166-169

⁶⁶ Hobbes, LTN, s. 169

temellendirme biçimindeki farklılık sadece Hobbes ile Kant arasındaki farklılıkla sınırlı değildir.

Toplum sözleşmesinin kökeninde ortak rıza mı yoksa korku mu olduğu, en iyi yönetim biçiminin mutlakiyetçilik mi yoksa başka bir yönetim biçimi mi olduğu ve son olarak doğa durumundaki insanların hangi koşullarda yaşadıkları gibi modern politika felsefesinin temel sorunlarına farklı yanıtlar verilmiştir. Bu noktada Kant'tan önce incelenmesi gereken düşünür Locke'tur.

2.2 JOHN LOCKE'UN POLİTİK DÜŞÜNCESİ VE SÖZLEŞME ANLAYIŞI

John Locke'un temel siyaset felsefesi eseri '*Yönetim Üzerine İki İnceleme*'dir. Bir toplum sözleşmesi düşünürü olarak Locke'un politika teorisinde kullandığı kavramları incelemek ve doğru anlamak için bu eser rehber niteliğindedir. Bu sebeple öncelikle eserin yapısından bahsetmek faydalı olacaktır. Eser iki bölümden oluşur. İlk bölümde Locke'un, hükümetin temelleri üzerine yazılmış ünlü bir kitabın yazarı olan Robert Filmer'a verdiği yanıtlar yer alır. Robert Filmer'ın sözü edilen eseri "*Patriarcha or The Natural Power of Kings*" adını taşır.

Filmer 1690 yılında yayımlanan bu eserinde, Hz. Âdem'in iktidarının Tanrı kaynaklı olduğunu temellendirmek, bu iktidarın da Âdem'den başlayıp babadan oğula geçerek yeniçağ krallarına kadar ulaştığını göstermek ister. Böylece Filmer, yeniçağ krallarının egemenlik hakkını meşru bir zemine oturtmaya çalışır.⁶⁷

Modern bir filozof olarak Locke'un teolojik temelli bir takım politik açıklamalara karşı çıkması olağan bir durumdur. Fakat Locke, burada yalnızca Filmer'ın teolojik açıklamalarını değil aynı zamanda bir yönetim biçimi olarak monarşiyi esas alan açıklamalarını da eleştirir. Buradan hareketle Locke, eserinin ilk bölümünde politikaya dair teolojik açıklamaların tersine akılsal temellendirmelere yönelen daha özgürlükçü bir düşünme çizgisi geliştirir. Locke, Filmer'ın dilinden ona ait bir takım görüşleri şu şekilde aktarır; "Yasa, üstün baba iktidarına sahip olanların iradesinden başka bir şey değildir. Adem'in üstünlüğünün sınırsız olması ve

⁶⁷ Gökçe Zabunoğlu, "Toplum Sözleşmesi Bağlamında John Locke'un Devlet Anlayışı", İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt:7 Sayı:2, 2016, ss. 434-435

kendisinden ve iradesinden kaynaklanan eylemlerin alabildiğince geniş olması Tanrı'nın hükmüdür, bütün üst iktidar sahipleri için bu böyledir.”⁶⁸

Locke, Filmer'in iktidarın kalıtımsal temeli üzerine öne sürdüğü argümanları özgürlükçü bir perspektiften çürütmeye çalışır ve söz konusu eserinde özgürlükçü bir politika felsefesinin temellerini atar.

Filmer'a göre Adem, Tanrı tarafından hükmetmek üzere görevlendirilmiştir. Bugün Adem'in varisi olması bakımından iktidarda olan her kim ise Adem'in soyundan gelen birisi olduğu için onun iktidarı meşru olacaktır. Bu görüş eleştiriye son derece açıktır, çünkü zayıf bir akıl yürütmeden oluşmaktadır. Şimdi eğer Adem'in varisi olmayan hükümdarların bir egemenlik hakkı bulunmuyorsa, Firmer ya da bir başkası, Adem'in hakiki varisini gösterene kadar – ki bu imkansızdır- hepimiz özgürüz demektir. Locke'a göre, Ademden sonra gelen yönetimler, eğer akla yatkın bir şekilde meşruiyetlerini kanıtlamış olmasalardı kimse onlara itaat etmezdi.

Ayrıca Firmer'in bu görüşü, temellerinden biri çöktüğü anda yıkılacak iki basit ön kabule dayanmaktadır: Birincisi, Adem'in iktidarının kendisiyle birlikte sona ermeyip bütün olarak bir başkasına aktarıldığı düşüncesidir. İkincisi ise yer yüzünde Adem'in iktidarına sahip olan prens ve hükümdarların söz konusu iktidarı meşru yollarla elde ettiği düşüncesidir.

Eğer ilk önermenin geçerliliği çökerse, Adem'in iktidarı dünyadaki tüm hükümet ve toplumlar için hiçbir anlam ifade etmeyecektir. İkinci önermenin anlamını yitirmesi durumunda ise, sıradan insanlar gayrimeşru yollarla Adem'in iktidarına sahip olduklarını iddia etme imkanını elde edeceklerdir.⁶⁹ Bu noktada Locke, iktidarın kökenine dair fikirlerini Firmer'in aksine daha sağlam temeller üzerine kurmak ister ve bunun için mantıksal çıkarımlar doğrultusunda ilerleyen bir doğa durumu tasarlar. Bu meseleye daha sonra tekrar geri döneceğiz.

Locke'a göre Adem'in ölümünden sonra Firmer'in iddia ettiğinin aksine kimsenin Tanrısal bir yönetim hakkı olmamıştır. Bu yalnızca Adem'e mahsus bir haktır ve sonrasında bu yönetim hakkı tekrar Tanrı'ya geri döner.⁷⁰ Nihayetinde, Locke'a göre Firmer'in Adem'in mutlak yönetimine ve nesilden nesile geçtiği iddia edilen bu yönetimin meşruiyetine dair öne sürdüğü fikirler, pek çok eksikliğe sahiptir.

⁶⁸ Locke, YÜ, s. 21

⁶⁹ Locke, YÜ, ss. 91-93

⁷⁰ Locke, YÜ, s. 94

Locke bu eksiklerden birini şöyle örneklendirir: Firmer Adem'den sonra yönetim hakkının en büyük oğula geçtiği yönünde bir takım açıklamalar verir, fakat burada mevcut hak sahibinin yani Adem'in hiç oğula sahip olmaması durumunda meşru varisten ne anlaşılması gerektiği konusu son derece önemsizmişçesine geçiştirilir.⁷¹

Locke'un verdiği bir diğer örnek de şudur: Akıl sağlığı yerinde olmayan bir büyük oğul olduğunu hayal edelim. Bu durumda küçük çocuk büyük oğlun yerine mi geçmelidir? Ya da bu kararın verilmesi için gerektiren hastalığın derecesi ne olmalıdır? Bu sorular ve daha pek çok ucu açık soru yeni problemlere yol açabilir.

Firmer'ın düşüncesinin kendi içinde doğru olduğunu kabul etsek bile – ki Locke'a göre böyle değildir- onun düşünme tarzının yapısından çıkan pek çok soru cevapsız kalır.⁷² Yukarıda saydığımız gerekçelerden hareketle Locke, yeniçağ krallarının soyunun Tanrı'ya dayandığı iddiasını gerçekçi bulmayarak reddeder. Ona göre her türlü siyasi iktidarın meşruiyet kaynağının temelinde insanın bizzat kendisi yer almalıdır.⁷³

Locke, kitabın yukarıda özetlemeye çalıştığımız ilk kısmından anlaşılacağı üzere Robert Filmer'in siyasi iktidarın kökenine ilişkin teolojik açıklamalarını reddeder. Bu noktada Locke, siyasi iktidarın meşru kaynağına dair alternatif bir açıklama getirmesi gerektiğinin fark eder. İkinci incelemenin asıl konusu ve amacı tam olarak bu açıklamayı ortaya koymaktır.

Bir toplum sözleşmesi teorisini olan Locke'ta iktidarın meşruiyetinin kaynağı ortak bir fayda üzerinde uzlaşmayı ifade eden sözleşmedir. Locke'un politik teorisinde iktidarın sahip olduğu hak ve sorumlulukları detaylı biçimde ele almadan önce, toplum sözleşmesi yoluyla iktidarın oluşumuna uzanan süreçte insanların neden böyle bir sözleşmeye ihtiyaç duyduklarını detaylı biçimde ele almak, yani Locke doğa durumu anlayışını incelemek yerinde olacaktır.

17. ve 18. Yüzyıl modern siyaset felsefecilerinin devletin kaynağına ilişkin çıkarımlar yaparken kullandıkları temel hareket noktasıdır. Locke doğa durumunu şöyle özetler:

“Bu, insanların başkasından izin istemeksizin ya da başkalarının iradesine bağlı olmaksızın doğa kanununun sınırları içinde fiillerini

⁷¹ Locke, YÜ, s. 124

⁷² Locke, YÜ, s. 128

⁷³ Zabunoğlu, ss. 434-435

*düzenleyebilecekleri ve sahip oldukları varlıklar ve kendileri üzerlerine uygun gördükleri biçimde tasarruf edebilecekleri tam ve eksiksiz bir özgürlük ve eşitlik durumudur”.*⁷⁴

Locke’a göre doğa durumunda insan sınırsız özgürlüğe sahiptir, fakat bunun kaotik bir özgürlük olmadığını belirtmek gerekir. İnsan doğası gereği sağduyu ve akıl sahibi bir varlık olarak kendi özgürlüğünü yalnızca gerektiği şekilde kullanması gerektiğinin farkındadır. Doğal bir varlık olarak insanın rasyonel yönü, onun kendisinden başka diğer insanların da benzer haklara sahip olduğunu idrak etmesini, yalnızca kendini korumak adına haklarını kullanmasını ve kimseye zarar vermemesini sürekli telkin eder.

Elbette bu rasyonel sesi dinlemeyen ve başkalarının mallarına, mülklerine zarar vererek kişilerin haklarını gasp eden kötü niyetli insanlar olacaktır, bu niyetle yapılan bir davranıştan mağdur olan birisi mağduriyetine neden olan kişiyi yargılamak ve adaleti sağlamak bakımından özgürdür ve buna hakkı vardır, çünkü ortada bunu yapabilecek başka bir kurum yoktur. Bu durumda adaletin kılıcı kişinin kendi elindedir, bir başka deyişle kişi doğa yasasının yürütücüsüdür. Locke bu durumu şöyle izah eder:

*“...doğa durumunda herkes doğa yasasının hem yargıcı hem de uygulayıcısıdır ve insanlar kendilerinin tarafını tuttukları için kendi davalarında hırs ve intikam onları çok uzağa savurabilir ve aşırı kızgınlık, ihmal ve düşüncesizlik onları diğer insanlara karşı fazlasıyla gafil yapabilir.”*⁷⁵

İnsanlar doğa durumunda yaşadıkları herhangi bir mağduriyet karşısında tamamen meşru müdafaa hakkına sahip olsa da, akıl yetisi onları makul sınırlar içerisinde adaleti tesis etmeye yönlendirir. Burada doğa yasasının uygulayıcısı olmak bakımından bir kişinin diğeri üzerinde sahip olduğu iktidar hakkı, çatışmayı alevlendirmek yerine adaleti tesis etmeye yönelen bir iktidar olarak uygulanır ya da uygulanmalıdır. Böyle bir durum karşısında birey yaşadığı mağduriyeti ortadan kaldırmak adına keyfi değil, işlenen suça uygun, makul, bilinçli ve vicdanlı davranmalıdır.⁷⁶

⁷⁴ Locke, YÜ, s. 169

⁷⁵ Locke, YÜ, s. 254

⁷⁶ Locke, YÜ, s. 172

Görüleceği üzere burada insanlar aklın, bir başka deyişle doğa yasasının rehberliğinde hareket ederken vicdanlarının sesini duyma kapasitesine sahiptirler. İnsanların öz çıkarları, potansiyel bir tehdit ortamı yaratacak kadar şiddet dolu davranışlar sergilemelerini gerektirmez. Hobbes'un politika teorisinde insanlar rasyonel kapasiteleri bakımından eşit bir temelde incelenirken, Locke'un politika teorisinde buna insanların ahlaki bakımından da eşit bir temelde ele alınması eklenir.⁷⁷

Locke'un teorisinde, insanın sahip olduğu ahlaki sınırları kendi kendine bilme yeteneğine sahip bir varlık olarak tasarlanması, Kant'ın etik teorisiyle oldukça benzerlik göstermektedir. Kant'a göre ahlak yasası "insanın kendi içerisinde hissettiği bu ahlak varlığı, açıklanmasına olanak olmayan; ancak insanın akıl sahibi olması ile temellendirilebilecek bir fenomendir."⁷⁸ Nasıl Kant, insanın akılsal yetilerini uygun bir biçimde kullanması halinde onun ahlak yasasını elde edebileceğini düşünüyorsa, Locke da insanın sahip olduğu söz konusu yetilerini kullanarak doğa yasasının bilgisini elde edebileceğini düşünür. Bu nedenle Locke'ta doğa yasasını ihlal etmek, aklın rehberliğinden ve doğru kullanımından uzaklaşmak anlamına gelir.⁷⁹

Locke, doğa yasasını şu şekilde tanımlar;

"Doğal durumu yöneten ve herkesi kendisine uymaya zorlayan bir doğal yasa vardır. Aklın bizzat kendisi olan bu yasa, kendisine danışan bütün insanlığa herkesin eşit ve bağımsız olduğunu, kimsenin bir diğerinin hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahip olduklarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir".⁸⁰

İnsanlar eğer bu sözü edilen doğa yasasına uymayı tercih ederlerse, esenlik ve barış kendiliğinden sağlanacaktır. Locke'un teorisinde klasik siyaset felsefesinden farklı olarak, doğa yasasının aşkınsal bir statüsü yoktur, söz konusu yasa pratik gerçekliklere ihtiyaç duyarak akıl yoluyla gelişmekte ve doğal hakların ardından gelmektedir. Doğa yasası kavramıyla bağlantılı biçimde Locke'un politika teorisinin önemli kavramlarından birini oluşturan doğal hak ise, doğanın insana koymuş olduğu istek ve tutkular (mutluluk, acıdan kaçınma, kendini koruma çabası vb.) ile oluşmaktadır. Eğer doğal yasa pratik gerçekliklere yönelik olarak gelişmekte ise,

⁷⁷ Tabanlı, s. 345

⁷⁸ Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüçoğlu, 8.Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018, s. 128

⁷⁹ Yavuz Kılıç, **Hobbes, Locke ve Rousseau'da Doğa Durumu Düşüncesi**, Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, Cilt:2, Sayı:2, s. 106

⁸⁰ Locke, YÜ, s. 180

bütün insanların genel geçer olarak tarih boyunca üzerinde uzlaştığı bir doğa yasası olmadığı fikri makul bir zemine oturmuş olur. Bu bakış açısına göre doğa yasasının pratik gerçekliklerden hareketle akla bağlı olarak biçimlenmesi, doğa yasasının her dönem için farklılık göstermesine sebep olmuş olabilir.

Daha önce de değindiğimiz gibi belli bir epistemolojik bakış açısı, pek çok şey de olduğu gibi politik olana ilişkin görüşlerimizi de belirler. Nitekim doğa yasasının insanın akılsal deneyimleri ile biçimlendiği ve oluştuğu iddası, Locke'un ünlü Tabula Rasa öğretisiyle oldukça bağlantılıdır. Buna göre, doğa yasasına ilişkin doğuştan herhangi bir a-priori bilgiye sahip değiliz, söz konusu bilgiler yaşam içindeki deneyimlerimizde elde ettiğimiz haklara bağlı olarak akıl yoluyla zamanla oluşturulurlar. Örneğin, aşağıda ele alacağımız gibi, mülkiyet bizim doğal varlıklarla emek vasıtasıyla kurduğumuz deneyimlerimizden oluşur ve böylece akıl, özel mülkiyeti bir hak olarak talep eder.

Konumuza dönecek olursak, insanın doğa durumunda yaşamını sürdüğü dönem, Locke'a göre, Hobbes'un tasvir ettiği şekliyle bir korku, kanunsuzluk ve sürekli korku durumundan ziyade insanların devlet idaresinde olmadıkları fakat makul akılsal eylemlerle bir arada yahut izole olarak yaşamlarını sürdükleri bir dönemdir.

Locke'a göre bu dönemde insanlar yalnızca korunma ve yaşam haklarına değil aynı zamanda mülkiyet hakkına da sahiptirler. Elbette, daha önce de sözünü ettiğimiz üzere bu haklar kötü niyetli insanlar tarafından suiistimal edilmeye daima açıktırlar. Yetkili ortak bir yargıcın yokluğu, küçük haksızlık ve çatışmalarda bile insanları birbirleriyle savaş durumuna getirir ve yaşamlarını tehlikeye sokar.

Bu düşmanlık ve karşılıklı yok etme durumu, kişiler arasındaki tartışmalara başkalarının dahil olmasını -örneğin kişilerin akrabaları- ve bu durumu sürdürmesini, sonu gelmez biçimde şiddete yönelmeyi ve zararın boyutunu arttırmayı beraberinde getirebilir. Bu durum, özellikle önemli bir anı teşkil eder, çünkü öç alma eylemi bir kez başladığında, sonu gelmez bir kaotik durum da başlamış olacaktır.⁸¹

Locke'a göre sözü edilen bu durum, kişinin doğrudan mağdur olmamış olsa da söz gelimi bir hırsız öldürmesini meşru kılabilir.⁸² "Zira hiçbir hakkı yokken, her ne gerekçe ile olursa olsun zor kullanarak beni iktidarı altına alarak özgürlüğümü

⁸¹ Locke, YÜ, ss. 180-181

⁸² Locke, YÜ, s. 180

gasbeden kişinin, bunu yaptığında her şeyi gasbetmeyeceğini düşünmem için hiçbir sebep yoktur.”⁸³ Fark edilebileceği üzere Locke, politik teorisi içerisinde doğa durumunu sürekli bir savaş ve şiddet durumu olarak tasarlamaz. Fakat, adaleti tesis etmesi gereken ortak bir gücün eksikliği halinde, doğa durumunun potansiyel bir savaş durumuna dönüşmesi ihtimali daima mevcuttur.

Burada Hobbes’tan farklı olarak, doğrudan değil dolaylı bir savaş durumu söz konusudur. Locke’a göre uygar bir toplumdan farklı olarak doğa durumunda insanların yaşamında bazı eksikler mevcuttur. Bu eksiklilerden biri, herkesin boyun eğeceği ve eşitlikçi biçimde oluşturulmuş olan yasalardır. Diğer de, herkesin kendi adaletini uygulamasının önüne geçmek adına görev alacak olan yargıçlar ve bu yargıçların kararını uygulayacak toplumsal bir güçtür.⁸⁴ Locke’a göre insan doğasının bencil yönlerine kapılarak ahlak dışı bir yaşam sürmeyi tercih eden kişiler olmasaydı, doğa durumunda daimi bir barış mümkün olabilirdi. Doğa yasası aslında insanların toplumdan izole biçimde kendi çıkarları doğrultusunda yaşamasını değil, tüm bireylerin bir başkasının güvenliğini düşünerek huzurlu bir yaşam sürdürmesini amaçlar.

Bu bölümün başında, Locke’un ikinci incelemede, siyasal iktidarın meşru kaynaklarına dair fikirleri etrafında kendi politika teorisini tesis ettiğini belirtmiştik. Bu doğrultuda gördüğümüz üzere Locke, modern politika felsefesinin doğal hak, doğa durumu, doğa yasası gibi önemli temel kavramlarını birbiriyle bağlantı içinde yorumlamaktadır. Locke’un politika felsefesini tesis ederken diğerlerinden daha fazla öne çıkan bir kavram vardır ki, bu kavram mülkiyet kavramıdır. Locke’un mülkiyet üzerine fikirlerini incelemek onun Hobbes ve Filmer’e göre daha özgürlükçü olan düşüncesinin sınırlarını çizebilmemizi ve iktidarın meşru kaynağına yönelik açıklamaları temellendirmesi bakımından toplum sözleşmesini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Locke mülkiyet üzerine düşüncelerini açıklarken, kişilerin bizzat doğa yasasının gereği olarak mülk sahibi olduklarını belirtir. Buna göre, her ne kadar tüm meyveler ya da beslenen hayvanlar doğaya ait olsalar da, yine de insanların kullanımına sunulmuş olmalarından dolayı bir noktada mülk haline gelmiş olmaları

⁸³ Locke, YÜ, s. 180

⁸⁴ Tabanlı, s. 347

gerekir. İnsanlar bu hayvanlardan ya da meyvelerden bireysel olarak faydalanmak için onları mülk edinirler.⁸⁵

Locke'a göre bir insan, eğer doğaya doğanın yaptığından farklı bir şey ekliyorsa, bunun adı emektir. Sözü edilen emek, eklemlendiği şeyi kişinin mülkü kılmaya yeterlidir.

Ormanda elma toplayan ve bununla beslenen kişi onları yediğinde ya da sindirdiğinde değil, onları toplamaya karar verip emek harcayarak topladığı anda onları mülkü haline getirmiş olur. Bu noktada şu sorunun sorulması kaçınılmazdır. Buna göre herkese ait olan elmaların başkalarının rızası alınmadan toplanıp tüketilmesi bir başkasının hakkını gasp etmek anlamına gelmez mi? Locke'a göre yanıt hayır olacaktır, çünkü böyle bir durumda herkesin rızası gerekseydi ve bu şekilde yaşamımızı sürdürseydik Tanrı'nın bize sunduğu tüm bolluklara rağmen sefalet ve açlık içerisinde ölürdük.⁸⁶ Bu noktanın daha iyi anlaşılması adına Locke, israftan ve makul ölçülerde ihtiyacın karşılanmasından söz eder. Söz gelimi elmaları olan bir kişinin dikkat etmesi gereken şey onları çürütmeden tüketmektir, aksi takdirde başkalarının hakkını gasp etmiş olur. Ayrıca kişilerin ihtiyaç duyduklarından fazlasını tüketmeye çalışması onursuzca bir davranıştır.⁸⁷

Emek ve mülkiyet kavramı Locke'un siyaset felsefesinde iç içe geçmiş kavramlardır. Başlarda insanların yalnızca insani ihtiyaçlarını gidermek için emek verip mülk edindikleri şeyler söz konusu iken, ortak yaşamın sınırları belirdikçe, mülkiyetin de sınırları belirlenmeye başlar. Son noktada paranın icat edilmesiyle beraber, artık ihtiyaçların ötesinde faydalı ürünler takas edilir hale gelir. Para, mülkiyet kavramına yeni bir boyut kazandırması, çatışmaların artışına yönelik riski yükseltmesi bakımından toplum sözleşmesine giden yolda en önemli unsuru oluşturmaktadır. Para ve mülkiyet kavramları, Locke'un toplum sözleşmesi ve devletin kurulmasına dair açıklamalarında kullandığı oldukça önemli kavramlardır. Detaylandırmak gerekirse, yukarıda insanların doğa yasasını takip ederek herkes tarafından kabul edilecek bir otoriteye olan gereksinimi fark ettiklerini dile getirmiştik.

⁸⁵ Locke, YÜ, s. 188

⁸⁶ Locke, YÜ, s. 189

⁸⁷ Locke, YÜ, s. 201

Bu gereksinimin temel sebebi, insanların potansiyel bir savaş durumunda olmadan sahip oldukları mülkiyet haklarını garanti altına almak isteyişleridir. Doğal durumda insanlar mülk edinme hakkına sahip olsalar da bu hak son derece belirsizdir ve başkalarının tecavüzüne açık durumdadır. Haliyle bu hakkı garanti altına alacak bir mekanizmanın varlığı gerekmektedir. İnsanlar bir araya gelerek sözleşme yoluyla sınırsız özgürlüklerini herkes tarafından kabul edilecek ortak bir otoritenin koruması altına sokmalı ve bu şekilde haklarını güvence altına almalıdırlar. Buradan hareketle, mülkiyet kavramının toplum sözleşmesine ve iktidarın meşru kaynağına yönelik açıklamalara giden yolda oldukça kritik bir rolü olduğunu söyleyebiliriz.

Sözünü ettiğimiz üzere kişilerin doğa yasasının gereğini yerine getirerek bir sözleşme yoluyla sahip oldukları tüm hakları, kendi oluşturdukları iktidarın koruması altına sokması sonucunda devlet meydana gelmiş olur. Karşılıklı sözleşme yoluyla kurulan devlet; kişinin mülkiyet, yaşam, özgürlük haklarını güvence altına alarak, kişiler arasındaki çatışmayı çözecek nihai karar verici kurumdur. Fakat burada kişiler, sözü edilen haklara doğal olarak sahiptirler, yani bu hakların korunmaması durumunda kişiler sözleşmeyi geçersiz kılarak haklarını tekrar kendileri korumaya karar verebilirler.

Sözleşmenin tanımına ve temel olarak kabulüne ilişkin Locke şu tanımlamada bulunur:

“...İnsan onuruna uygun bir hayat için gereken şeyleri uygun bir biçimde kendi başımıza sağlama konusunda yeterli olmadığımız, dolayısıyla içimizdeki bu kusurları ve eksiklikleri kendi başımıza, tek başına ve yalnız yaşarken gideremeyeceğimiz için, doğal olarak başkalarıyla topluluk ve cemiyetler kurma arayışına sevk ediliriz. İnsanların siyasal topluluklar olarak birleşmelerinin ilk nedeni buydu.”⁸⁸

Özetle toplum sözleşmesi yoluyla siyasal iktidarın oluşum sebebi, mülkiyetin ve kişilerin emeklerinin korunması ve bu konuda gerçekleşecek hak ihlallerinin giderilmesidir. O halde Locke’un politik teorisine göre insanların toplum sözleşmesi yoluyla bir araya gelerek toplumu ve devleti kurmalarının sebebi korku değil, bu yöndeki rızalarıdır.⁸⁹

⁸⁸ Locke, YÜ s. 177

⁸⁹ Locke, YÜ, s. 233

İnsanlar mülkiyet hakkı başta olmak üzere haklarının korunması amacıyla bir araya gelerek sivil toplumu oluştururlar.⁹⁰ Burada mülkiyet hakkı esastır, çünkü Locke mülkiyeti bedenle ve bedenin uzantısı olan emekle temellendirdiği için, beden insanın en temel mülkü haline gelir. Bu bağlamda mülkiyet hakkı ile yaşam hakkı ve diğer bütün haklar birbirine bağlantılanır. O halde devletin asli görevi en geniş anlamda mülkiyeti korumak, kişilerin mutluluğunu, refahını ve özgürlüklerini garanti altına almaktır.

Dikkatlice incelediğimizde Hobbes ve Locke'un toplum sözleşmesi ve devlet anlayışlarında yapısal bir takım farklılıklar göze çarpmaktadır. Hobbes'un devleti otoriter bir karaktere sahipken Locke'un devleti daha özgürlükçüdür. Aynı şekilde Hobbes'tan farklı olarak Locke, sözleşme yoluyla kurulan bir devletin ya da yönetim gücünün kendisini oluşturan kişilerin haklarını ve mülklerini korumakta başarısız olması durumunda sözleşmenin geçerliliğini yitireceğini iddia eder. Böyle bir durumda kişiler artık doğa durumundan farksız bir ortamda olacağından egemene karşı itaatsizlik meşru hale gelmiş olur. Oysa Hobbes'un politik teorisine göre egemen güce yönelik herhangi bir itaatsizlik asla söz konusu olamaz.

İki toplum sözleşmesi düşünürün politika teorilerindeki gözle görülür farkların sebeplerinden biri Locke'un politik teorisinin merkezini oluşturan 'mülkiyet' ve 'hak' kavramlarının bireyin özgürlüğüyle yakından ilişkili kavramlar olması olabilir.

Locke'un politik teorisinde esas olan bireylerin özgürlüklerini ve haklarını olası her türlü ihlale karşı korumaktır. Bu görüşler, John Locke'u liberalizmin öncülerinden biri haline getirmiştir.

Devlet organının, kamusal yararı gözeterek hakları koruma sorumluluğu olmasının yanı sıra siyasal iktidar olarak yasa yapma ve yasayı yürütme yetkisi de vardır. Fakat iktidar tüm uygulamalarında kamu yararını göz önünde bulundurmak zorundadır.

Siyasal iktidarın hükmünde olan yasama, yürütme ve yargı gibi güçler insanların hak ve özgürlüklerini yakından ilgilendirmektedir. Bu sebeple Locke, devletin işleyişine yönelik bir takım açıklamalarda bulunmayı ihmal etmez. Locke devletin işleyişine yönelik en doğru kararların, o devleti oluşturan vatandaşların

⁹⁰ Strauss, s. 280

çoğunluğunu tarafından verilebileceğine inanmaktadır. Çoğunluğun fikirleriyle değil de tek tek kişilerin düşüncelerine göre bir toplum oluşturulması durumunda, Locke, bu kişilerin meclisten uzak kalıp yekpare bir şekilde hareket edemeyeceklerini, böylece toplumun dağılmanın eşiğine geleceğini ve hatta dağılacağını iddia eder. Locke’a göre bir siyasal toplumu başlatan ve onu ayakta tutan şey çoğunluk olmaya muktedir özgür insanların varlığıdır. Yeryüzünde hükümeti meydana getirebilecek başka hiçbir güç yoktur.⁹¹

Elbette çoğunluğun verimli biçimde bir arada yaşaması ve toplumun işleyişinin aksamaması için çeşitli araçlara ihtiyaç vardır. Bu noktada kuvvetler ayrılığı ilkesinin benimsenmesi Locke’un politika teorisinin önemli parçalarından bir diğerini oluşturur. Locke yasama, yürütme ve federatif gücü birbirinden ayırır. Ona göre Söz konusu ilkeler, politik toplumunda anlam kazanan ilkelere.

Locke, bu ilkelere ilişkin açıklamalarını “*Hükümet Üzerine İki İnceleme*” adlı temel politik eserinde dile getirir. Bu üç ilkenin her birinin diğeri karşısında bağımsız olması ve her birinin sınırlarının kanunlarla belirlenmesi otoriter bir yapının oluşmaması için önemlidir. En üstün güç olan yasama bile kanunlara uygun olarak hareket etmek zorundadır. Locke, devletin görev ve yükümlülüklerini, devleti oluşturan vatandaşların hakları ve emeklerinin korunması doğrultusunda belirlemektedir. Bu sebeple hiçbir devlet organı koşulsuz bir otoriteye sahip değildir.⁹²

Devletin işleyişi ve yapısı konusundaki özgürlükçü bakış açısıyla Hobbes’un politik teorisinden açıkça ayrılan Locke’un politika teorisi, liberal Amerikan Anayasası’nın da temelini oluşturmuştur. Savunmakta olduğu liberal bakış açısının doğal bir sonucu olarak Locke, monarşiyi mümkün yönetim biçimleri arasındaki en verimli seçenek olarak görmez. Bunun sebeplerinden biri monarşiyeye dayalı yönetim biçiminin despotik ve paternalistik bir karakter taşımasıdır. İnsanlar eski çağlardan beri çoğu zaman tek bir kişinin yönetiminde yaşamışlardır. Bu alışkanlık insanların en iyi yönetim biçiminin monarşi olduğunu düşünmelerine ve bu yönetim biçimini seçmelerine sebep olur. Siyasal iktidarın yolu paternalistik biçimde başlamış ve ilerlemiş olsa da, Locke’a göre, bu şekilde sürmeyecektir. Bu zamana kadar seçilen yol, insanların özgür bir ortamda kendileri için en doğru yönetim biçimini

⁹¹ Locke, YÜ, s. 235

⁹² Locke, HÜ, s. 90

bulabilecekleri iddiasını çürütmez. Ayrıca Locke monarşinin, insanın doğal yapısına uygun olmayan bir yönetim biçimi olduğunu düşünür.

Monarşiye dayalı despotik yönetimlerin işleyişi, önceliğin hak ve özgürlüklerin korunması olduğu fikriyle çelişir. Sivil toplumda kişilerden biri, her kim olursa olsun, bir zarar gördüğünde yapılması gereken şey bu zararı telafi etmektir, oysa bir monarşide hükümdar ile alt seviyedeki insanlar (uyruklar) arasında böyle bir ilişki yoktur. Burada yasama ve yürütme tek bir kişinin elindedir. Üstelik herhangi bir hak ve özgürlük ihlalinde bir üst yargı kurumuna müracaat yolu da yoktur. Monarşide kişiler kendileri için iyi ve kötü olan şeyleri hükümdarın onlar adına belirlemesine göz yumarlar. Bu aslında paternalistik bir iktidar biçimidir ve böyle bir yönetim altında insanlar hükümdarın bir ‘baba’ gibi kendileri için en iyisini bildiğine ve yaptığına itimat ederler.

Locke, kesin olarak bu tutumun savunulacak bir yanı olmadığı kanısındadır. Belki gerçekten de ilk zamanlarda toplumun önde gelenleri ya da halkı yönetenler bilge kişilerden oluşmaktaydı. Fakat zamanla artan cehalet, otoriteye bağlılık ve geleneklerin kutsallık kazanması Locke’un yukarıda eleştirdiği şekliyle monarşilerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Yukarıdaki saptamalardan açıktır ki Locke monarşi ve paternalizm üzerine yapmış olduğu eleştirinin merkezinde bu tür yönetimler altında insan özgürlüğünün zarar gördüğü gerçeği yer almaktadır.⁹³ Bu eleştiriyle Locke, Kant’ı önceler.

Zira Kant da, tıpkı Locke gibi, ünlü “*Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)*” makalesinde, kişinin kendi hatası ile düşmüş olduğu ergin olmama halinden – Locke’un cümleleri ile söyleyecek olursak cehalet, gelenek tutkusu ve beraberinde otoriteye kutsallık kazandırma durumundan- ısrarla çıkmayıp onun adına düşünen insanların kılavuzluğuna bağlı kalmasını, yani paternalist yönetimleri benimsemesini kendine karşı işleyebileceği en büyük suç olarak tanımlar. Oysa Kant’a göre, modern ve aydınlanmış dönemde insanın parolası Sapare Aude! yani, “aklını kullanma cesaretini göster!” olmalıdır.⁹⁴ Bu meseleyi Kant’a ayırdığımız bölümde daha detaylı olarak ele alacağız. Ama şimdi Kant’ın kendisinden etkilendiğini açıkça ifade ettiği

⁹³ Philippe Raynaud, “John Locke”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. Necmettin Kamil Sevil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 542

⁹⁴ Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, 6.Baskı, Sentez Yayınları, Bursa, 2020, (AN), s. 312

bir başka bir sözleşme teorisyenini, yani Rousseau'yu incelemek, onun toplum sözleşmesini ele almamız gerekmektedir.

2.3 JEAN-JACQUES ROUSSEAU'NUN POLİTİK DÜŞÜNCESİ VE SÖZLEŞME ANLAYIŞI

Rousseau bir toplum sözleşmesi düşünürü ve politika felsefecisi olarak günümüzde önemini hala korumakta ve akademik çalışmalara konu olmaktadır. Rousseau, klasik döneme yönelik bir eleştiriyi değil, bizzat içerisinde yaşadığı modern döneme yönelik bir eleştiriyi merkeze koyarak ve ahlak ile politika arasındaki eski birliği yeniden tesis etmeye çalışarak politik teorisini oluşturması bakımından diğer sözleşme düşünürlerinden ayrılır. Bunun yanında Rousseau çalışmamızın ana konusunu oluşturan Kant'ın politika ve etik anlayışına şüphesiz büyük etkide bulunmuştur. Kant'ın biyografisi üzerinde çalışan isimlerin bildirdiğine göre bu etki, Kant'ın olabilecek en sade biçimde düzenlediği odasının duvarına Jean-Jacques Rousseau'nun portresini asmasına sebep olmuştur. Aktarılanlara göre Kant'ın, Rousseau'nun yapıtlarına hayranlığı o kadar büyüktü ki gün içerisinde gerçekleştirdiği her eylemi saati saatine planlayan Kant, Rousseau'nun ünlü kitabı *Emile*'i yayımlandığı gün okumak için günlük planını aksatmayı göze alır.⁹⁵

Kant'ın Rousseau'dan bu derece etkilenmesinin sebebini detaylarıyla açıklamak gerekir. Rousseau, insanın bütün kültürel belirlenimlerinin ötesinde değişmeden kalan doğasını aramaya çalışmaktadır. Rousseau'nun bu çabası, Kant'ın etik alandaki çalışmalarına ilham vermiştir. Tam da bu nedenle Kant, Rousseau'yu Ahlak dünyasının Newton'u olarak adlandırır.⁹⁶

Kant'ın, Rousseau'yu ahlak dünyasının Newton'u olarak ele almasının sebebi, onun modern dönemin politik yapısını ahlaki bir perspektiften eleştirmesidir.⁹⁷

Roussesau modern burjuva kültürü içerisinde bireyin erdemden uzak bir yaşam sürmesinin nedenlerini ve bu durumun sonuçlarını tespit etmeye çalışır. Buna göre eskiden insanlar, erdemli eylemi toplumsal yaşamın önemli bir parçası olarak kabul edip buna değer vermelerine rağmen, modern dönemde insanlar çoğunlukla kar arzusu, ticari kazanç ve para peşinde koşmakta ve böylece ahlaksallıktan

⁹⁵ Ernst Cassirer, **Rousseau, Kant, Goethe**, çev. Mustafa Tüzel, 3.Basım, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2020, s. 3

⁹⁶ Cassirer, s. 6

⁹⁷ Cassirer, s. 18

uzaklaşmaktadırlar. Bu bakımdan modern kapitalist sermaye, bireyin erdemli bir yaşam sürmesini engellemekle kalmayıp aynı zamanda onu kar üzerinden değerlendiren sermaye ilişkilerinin basit bir parçası haline getirmektedir.⁹⁸ Sermaye ekonomisinin ilişki ağı içerisinde özgünlüğünü yitiren modern insan, başkalarının kanıları, değerlendirme ve beğenileri üzerinde şekillenen bir yaşam sürer. Nihayetinde erdemli ve dürüst bir yaşam sürmek onun gözünde artık bir anlam ifade etmez.⁹⁹

Anlaşılabacağı üzere, Rousseau'ya göre modern dönemde insanlar gerçek doğalarından ve sahip oldukları ahlaksal karakterden giderek uzaklaşmaktadırlar. Rousseau'nun tespitlerinden hareketle Kant, insan doğasında kültürel yaşamla birlikte yitirilen şeyi araştırabilmek için bu konuda uygulanacak yöntemi belirlemeye çalışır. Kant'a göre teorilerini deneyimden çıkaran ve insan bilgisini insanın şimdiye kadarki gelişimi üzerinde temellendiren empirik düşünürler bu konuda başarısız olmuşlardır. Onlar insan doğasında kalıcı olana değil, yalnızca değişken ve tesadüfi olana odaklanmaktadırlar. Kant, bu konu üzerindeki görüşlerini belirginleştiren en önemli isim olması sebebiyle Rousseau'dan övgüyle bahseder ve onun bakış tarzını, insanlığın düşünce dünyasında yeni bir dönem, zamanımızın güzel bir keşfi olarak selamlar.¹⁰⁰ Kant, sözünü ettiği şekliyle, kendi zamanının bu güzel keşfini sistematik bir biçimde eleştirel felsefesine eklemleyerek modernizmin kritiğini politik yönden derinleştirmeyi amaçlar.

Kant'ı modernliği sorgulamaya yöneltten en önemli nokta Rousseau'nun şu düşüncesidir; “İnsanın değerine ve felsefenin görevine ilişkin her anlayışın doğrudan ve koşulsuz politik bir sonucu vardır.”¹⁰¹

Rousseau'nun toplum sözleşmesi düşüncesine getirdiği yeni bakış açısını ve çalışmamızın üçüncü bölümünde inceleyeceğimiz üzere Kant'ın politik teorisi üzerindeki etkisini daha açık bir şekilde kavrayabilmek için onun politika anlayışını detaylı bir biçimde incelemek yerinde olacaktır. Rousseau'nun, özellikle *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* ve *Toplum Sözleşmesi* adlı eserleri, yazarın politik alana dair tüm soru ve sorunları ele alarak incelemeye çalıştığı ve bu konudaki

⁹⁸ Adnan Akan, Rousseau'nun Eleştirel Ahlak Düşüncesi, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı:21, 2016, s. 154

⁹⁹ Akan, s. 154

¹⁰⁰ Cassirer, s. 20

¹⁰¹ Pierre Hassner, “Immanuel Kant: Ahlak ve Politika İlişkisi”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, (der ve çev. Hakan Çörekçioğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 108

görüşlerini dile getirdiği temel eserleridir. Rousseau, bu eserlerde diğer düşünürlerin büyük kısmından radikal biçimde farklılık gösteren politik fikirlerini dile getirmiştir.

Rousseau, Batı felsefesinin düşünme tarzını derinden etkileyen üç devrimci fikre sahiptir. Bunlardan ilki, genel kanaatin tersine uygarlığın iyi bir şey olmadığı düşüncesidir. İkincisi yaşantımız ve yargılarımıza aklın değil, sahip olduğumuz duygu ve doğal içgüdülerin kılavuzluk etmesi gerektiği düşüncesidir. Üçüncüsü ise, toplumun genel iradenin bir ürünü olduğu ve yurttaşların bu genel iradeye tamamen boyun eğmek zorunda oldukları fikridir.¹⁰² Rousseau'nun kısaca özetlediğimiz bu radikal fikirlerinin, diğer iki büyük toplum sözleşmesi düşünürünün aksine, modern felsefenin ana hatlarına aykırı temeller üzerinde yükseldiğini söylemek pek de yanlış olmayacaktır.

Rousseau, akıl yerine duygulara ve tutkulara vurgu yaparak kendi düşünce sistemini tesis etmektedir ki bu modern dönemin yapısına oldukça zıt bir tutumdur. Bu düşünceye göre, modern felsefenin akılsal olarak temellendirdiği tüm kavram ve kurumlar, örneğin devlet ve sivil toplum insanları özgürleştirmeye değil köleleştirmeye giden yolu açmaktadırlar. Rousseau hafızalarımıza kazınmış ünlü sözünde şöyle söyler: “İnsan özgür *doğar*, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama, böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir.”¹⁰³

Modern düşünce sistemine yönelik radikal eleştirilerine rağmen Rousseau, kendi politika teorisini tesis ederken öncüllerine benzer biçimde modern politika felsefesinin temel kavramlarından faydalanır. Bu bakımdan öncelikle bir doğa durumu tasarlayan Rousseau, adım adım ilerleyerek teorisi için gerekli olan politik kavramları tesis eder ve nihayetinde devlet organizmasının oluşum sürecini betimler. Bu süreci toplum sözleşmesi kavramı çerçevesinde inceleyen Rousseau, diğer sözleşme düşünürlerinden farklı olarak özellikle modern dönemde ahlak ve politika arasında unutulmaya yüz tutmuş olan bağı yeniden tesis etmeye çalışır. Ahlaklılığı politikadan bağımsız ele almanın mümkün olmadığını düşünen Rousseau, daha önce belirttiğimiz üzere bu açıdan Kant'ın politika teorisi için çok önemli bir esin kaynağı olacaktır.

¹⁰² Magee, s. 65

¹⁰³ Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, 10.Basım, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2013, (TS), s. 4

Rousseau'nun tasarladığı biçimde insanlar doğa durumunda günümüzde olduğundan çok daha mutlu ve özgür bir yaşam sürmekteydiler. Bu iddiasından hareketle Rousseau, doğal haliyle insanı uygar toplum içinde yeniden canlandırmanın yollarını arar. Rousseau'nun bütün eserlerinde bu çabasının izi sürülebilir. Peki acaba uygar toplum içinde yeniden canlandırılmak istenen insan doğası nasıl bir şeydir?

Rousseau, kendisinden önceki sözleşme teorisyenlerinin doğal durumun koşulları hakkındaki varsayımlarını tümüyle reddetmez, ama onlardan belli noktalarda ayrılır. Rousseau'ya göre, doğa durumunda insanlar fiziksel olarak eşit değildirler; söz gelimi bazı insanlar daha güçlü ve atletik bir yapıya sahipken bazıları zayıf bir bünyeye sahip olabilirler. Fakat burada önemli olan husus şudur ki, doğa durumunda güçlü olanın güçsüz olanı kendisine köle yapabileceği, onunla arasındaki fiziksel eşitsizliği sosyal eşitsizliğe dönüştüreceği şartlar mevcut değildir.

Rousseau'ya göre doğa durumunda bir kişinin ihtiyaçlarını son derece basittir ve kolay bir şekilde karşılanabilir yapıdadır. Bu durum onun kendi ihtiyaçlarını karşılamak için başka birine baskı uygulamasına engeller, zira başka birine baskı uygulamak için gerekli olan enerji kendi ihtiyaçlarını karşılamak için harcadığı enerjiden daha fazla olacaktır. Bu nedenle doğa durumu halinde insanların yaşamında henüz bir adaletsizlik durumu söz konusu değildir.

Rousseau bu durumu şöyle ifade eder:

“İnsanlar o ilk bağımsızlıkları içinde yaşarken, aralarında barış ya da savaş hali kuracak kadar değişmez ilişkiler olmadığı için, birbirlerine doğal olarak düşman değildiler. Savaşa yol açan, insanlar arasındaki ilişkiler değil, olaylar arasındaki ilişkilerdir. Savaş hali basit kişisel ilişkilerden değil, yalnız mal mülk ilişkilerinden çıkacağına göre, özel savaş, yani insanla insan arasındaki savaş, sürekli bir mülkiyet tanımayan doğal yaşama halinde olmadığı gibi, her şeyin yasa gücüne bağlı olduğu toplum halinde de olmaz.”¹⁰⁴

O halde bu pasajdan da anlaşılacağı üzere, insanların refah ve mutluluk içerisinde yaşadıkları doğa durumunda eşitsizliğin etkisi yok denecek kadar azdır. İlk toplumların oluşması ise insanların zekasının yetkinleşmesi ve uygarlığa adım atmasının bir sonucudur. Bir arada yaşamının güvenli ve makul koşullarını arayan insanlar toplum sözleşmesini oluşturmuşlardır. Rousseau, bu noktada tarihsel bir

¹⁰⁴ Rousseau, TS, s. 10

sözleşmeden bahsediyor gibi görünmektedir. Buna göre, söz konusu sözleşme zenginler ve yoksullar arasında gerçekleşmiştir.¹⁰⁵ Ancak yasaların burjuvazinin çıkarlarına hizmet etmesi ve toplumsal eşitsizliği büyük ölçüde arttırması yeni bir toplumsal düzenleme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.

İşte bu noktada Rousseau, insanı doğal halindeki eşit ve özgür yaşantısına yaklaştıracak bir toplumsal yapıyı sağlamak adına alternatif bir toplum sözleşmesi geliştirir. Nitekim ona göre, insanı doğal halinden uzaklaştıran ve eşitsizliği meydana getiren mevcut toplumsal yaşam, doğal durum ile yeni bir toplum sözleşmesine dayana eşitlikçi sivil durumu arasındaki bir dönemi temsil etmektedir. İşte bu ara dönemde, insan aklının ilerleyip insani yeteneklerin gelişmesine bağlı olarak, mülkiyete ve kanunlara dayalı sistemler kemikleşerek istikrar kazanmıştır. Söz ettiğimiz eşitsizlik, gücünü aslında tam olarak buradan almaktadır çünkü oluşan kültürel sistem, eşitsizliğin besleneceği potansiyel kaynakları da yaratmaktadır.

Oysa Rousseau'nun tasarımına göre, insan doğa durumunda kendine ve kendi türüne doğal bir yakınlık ve duygudaşlık besler, şiddete değil merhamete eğilimlidir. Fakat iç içe geçen ve kültür ile oluşan toplum yapıları insanı bu tutumundan hızla uzaklaştırır. İnsan artık kendi varlığını, egoist tutkularını daha çok önemsemeye mecbur hale gelir.

Bu noktaya kadar kendine özgü bir doğa durumu tasarlamış olan Rousseau, toplumun ve sosyal adaletsizliğin nasıl ortaya çıktığı yönündeki araştırmasına devam ederken özellikle mülkiyet kavramına odaklanır. Doğa durumunda insanlarda mülkiyet tutkusu yoktur, çünkü kişiler istedikleri her şeye sahip olabilecekleri bir bolluk durumunda yaşarlar. Zamanla mülkiyetin ortaya çıkması ve mülkiyetin korunması için devlet organın ve kanunların yaratılmasıyla insanlar zengin ve fakir, güçlü ve zayıf, efendi ve köle olarak ayrışmaya başlar. Rousseau bu süreci şöyle tarif etmektedir:

“Eşitsizliğin, bu çeşitli devrimler boyunca ilerleyişini izlersek kanunun ve mülkiyet hakkının kurulmasının bunun ilk aşaması olduğunu, yüksek görev makamlarının kurulmasının ikinci aşama; üçüncü ve son aşamanın da meşru ve kanunlara uygun erkin keyfi erk haline gelmesi olduğunu görürüz. Öyle ki zenginin ve fakirin durumu birinci dönem tarafından, güçlü ile zayıfın durumu

¹⁰⁵ Rousseau, İAEK, s. 167

ikinci dönem tarafından, efendi ile kölenin durumu da üçüncü dönem tarafından yasal ve haklı kılınmıştır.”¹⁰⁶

Bu betimlemeyle Rousseau, yukarıda bir ara dönem olarak adlandırdığımız ve burjuvazinin çıkarına hizmet eden toplumsallık durumunu ifade eder. Zaten Rousseau’nun asıl amacı da söz konusu eşitsizlikleri ortadan kaldıracak biçimde, yeni bir toplum sözleşmesi yoluyla insana doğa durumundaki özgürlüğünü ve mutluluğunu geri kazandırmaktır. Rousseau’ya göre toplum sözleşmesi düşünürleri, insanın doğal halini analiz ederken önemli bir hatanın farkında olmadan aslında insanın uygar durumdaki halini aktarmışlardır.

Diğer sözleşme teorisyenlerinin eserlerinde, doğal durumda kaotik bir yaşam sürdüğü iddia edilen insan, aslında uygar toplumunda güvensiz, korkak, köleleşmiş bir hayat sürmektedir.

Rousseau, bu bakımdan Hobbes’u eleştirir ve onun insanı kötücül bir doğaya sahip olarak resmeden anlayışı paylaşmaz. Rousseau’ya göre insanlar hiçbir zaman uygar toplumda oldukları gibi bencil, kendilerinden başka kimseyi düşünmeyecek kadar hırslı, zavallı ve kötü olmamışlardır.¹⁰⁷ Buradan hareketle Rousseau, doğa durumundaki insanların, iyi olmanın ne demek olduğunu dahi bilmediklerinden, kötülükten uzak sayılabileceklerini iddia eder. Zira Rousseau’ya göre insanların doğa durumundaki mutlu yaşamında, duygudaşlık ve tutkular hakimdir.

O halde, insanların toplum durumuna geçerek sahip oldukları öz nitelikleri yitirmesinde ve yıkıcı davranışlar sergilemesinde fazlasıyla etkili olan şey akıldır. Bu sebeple Rousseau politik teorisinde doğal yasa kavramını, akla değil duygulara ve tutkulara bağlı olarak inceler.

Rousseau doğa yasasını, doğa durumu kavramıyla karşılıklı bir ilişki içerisinde ele alır. Doğa durumunda insanlar arasında eşitsizlik meydana gelmesine sebebiyet vermeyen doğa yasası, sivil topluma geçilmesinin ardından etkisini kaybeder ve eşitsizliğe giden yol açılır. Rousseau’ya göre doğa yasası, doğanın sesiyle konuşmaktadır. Buna göre bilimsel kitaplarda gösterildiğinin aksine, ilk insanların faaliyetleri ve ruhunun derinlikleri gözlemlendiğinde, insanda akıldan da önce gelen iki temel doğal yön olduğu görülmektedir. İlk olarak, kişinin kendi refahını ve

¹⁰⁶ Rousseau, İAEK, s. 167

¹⁰⁷ Rousseau, İAEK, s. 117

güvenliğini sağlamak konusundaki eğilimi, bir diğeri ise türdaşlarının yani diğer insanların acı çektiğini gördüğünde duyduğu hoşnutsuzluk. Rousseau'ya göre akıl işin içine girdikten sonra, insana ait bu yönler başka temeller üzerinde gelişmiş ve doğal olanı bozmuştur. İnsan en başında ahlaki bir varlıktır. Merhamet insanın doğuştan gelen iç sesidir ve doğa yasasının temeli burada yatmaktadır.¹⁰⁸

Rousseau'ya göre insanlar yalnızca aynı türün üyeleri olmaları bakımından diğer insanlara yakınlık ve merhamet hissi beslerler. Gürbüz bir vahşi, zayıf bir çocuğa veya sakat bir ihtiyara onların sahip olduğu değerli şeyleri elde etmek için saldırmıyorsa, bunun sebebi bu merhamet hissidir. Aynı şekilde acı çektiğini gördüğümüz bir kişinin yardımına düşünmeden koşmamızın sebebi merhamet duygusudur. Doğa halinde kanunların, törelerin ve erdemin yerini çoğu kez bu duygu almaktadır.¹⁰⁹

Rousseau'nun doğal durum ve doğa yasası kavramlarına dair açıklamalarında, modern dönem düşünürlerinden temel noktalarda farklılıklar gösterdiğini görebiliriz. Rousseau'nun tanımladığı haliyle doğal durumu incelediğimizde, insanın doğa durumu da özgür, ahlaki, mutlu ve refah içinde olduğunu dile getirmiştik. Peki insanlar bu kadar özgür ve mutlu oldukları halde, neden sivil topluma geçmeyi tercih etmişlerdir?

Rousseau'ya göre, doğal felaketler, genişleyen küçük topluluklar ve birbirine yaklaşan sınırlar gibi çeşitli sebepler sonucunda insanlar hayatta kalabilmek için izole ve bağımsız yaşamlarını geride bırakırlar. Böylece daha büyük yerleşim alanları ve ilk toplumsal yapılardan biri olan aileler oluşur. Aile kurumunun oluşması sevgi ve şefkat gibi duyguların meydana gelmesini sağlarken ilk toplumsal ilişkiler de insanların kendilerini diğerleriyle kıyaslamasına neden olur ve böylece kıskançlık, haset gibi duygular gelişir.¹¹⁰

İnsanların yaşam alanlarının iç içe geçmesi sonucunda toplumsal ilişkiler sıklaşmış ve bir noktada sivil topluma yönelik ihtiyacın en büyük sebeplerinden biri olan mülkiyet kavramı ortaya çıkmıştır. Rousseau'ya göre bir toprak parçasını çevirerek onun üzerinde hak iddia eden ve buna inanacak bir kalabalık bulan ilk insan, uygar toplumun kurucusu olmuştur.

¹⁰⁸ Rousseau, İAEK, s. 121

¹⁰⁹ Rousseau, İAEK, s. 123

¹¹⁰ Akan, s. 145

Mülkiyet bu bakımdan, uygar toplumla birlikte ortaya çıkan eşitsizliğin en önemli temellerinden biridir.¹¹¹ Rousseau, mülkiyetin ve uygar toplumun ortaya çıkma sürecini şu sözlerle aktarmaktadır;

*“İlk ilerlemeler, insanı sonunda daha hızlı ilerlemeler yapabilecek duruma ulaştırdı. İnsan aklı daha çok aydınlandıkça, hünerler ve sanayi yetkinleşti... Taştan yapılmış sert ve kesici bir çeşit balta bulundu, odun kesmek, toprağı kazmak, ağaç dallarından kulübeler yapmak düşünüldü; bu kulübeler, sonradan, balçık ve çamurla sıvandı. Bu, ailelerin kurulmasını, birbirinden ayırt edilmesini meydana getiren, bir çeşit mülkiyeti benimseten ilk devrim dönemi oldu; işte bu mülkiyetin ortaya çıkması ile, hemen, birçok kavgalar ve çatışmalar doğdu”.*¹¹²

Görüleceği üzere uygar toplum, iş bölümünün ve mülkiyetin ortaya çıkmasıyla beraber elzem hale gelmiştir. İnsanlar bu dönemde artık rasyonel yönlerini kullanmaya ve çıkarları için mücadele eden birer varlık olarak hareket etmeye başlarlar, bunun sonucunda doğal halindeki ahlaki eğilimlerini ve özgürlüklerini yitirirler. Uygarlığın pençesine yakalanan insan artık ahlaki olarak yozlaşmaya başlar. Rousseau, uygarlığın insanın ahlaki yönü üzerindeki etkisini incelerken, toplumsal yapıdaki değişimlerin ahlaki davranışları belirlediğini iddia eder ve modern toplumda politikanın ahlaktan tümüyle ayrıştığını düşünür. Şimdi, eğer toplumsal ve politik yapı ile ahlak arasında bir bağ varsa, o zaman ahlak ile politika arasındaki ilişkiyi yeniden tesis etmenin yolu yeni bir toplumsal düzenlemeden geçer. Bu, Rousseau’nun toplumsal sözleşme anlayışının temel hedefidir.

Rousseau için, uygarlığa geçiş artık geri dönüşü olmayan bir süreçtir, insanların duygularının yerini artık akıl ve bilinç almıştır. Uygar toplum bir kere inşa edildikten ve toplum haline geçildikten sonra bunu geri döndürmek imkansızdır. Fakat Rousseau’ya göre, ilk zamanlarda insanlar bir tür gayri meşru sözleşme yoluyla çeşitli eşitsizliklere yol açan bir toplum yapısı oluşturmuşlardır.

Rousseau’nun politik teorisinde bu eşitsiz toplum, daha önce de dile getirdiğimiz üzere sivil topluma geçişte bir ara dönemi temsil eder ve bu toplum burjuvaziye hizmet eden bir yapıya sahiptir. Gayri meşru bir sözleşme yoluyla kurulan

¹¹¹ Rousseau, İAEK, s. 133

¹¹² Rousseau, İAEK, s. 138

eşitsiz toplum, bireylerin doğal durumdaki özgürlüğünü sağlamaktan son derece uzaktır. Bu sebeple, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* eserinin başında dile getirdiği şekilde, insana yakışan bir özgürlüğün tesis edilmesi için yeni ve bilinçli bir sözleşme yapılması gerekmektedir.¹¹³

Buradan hareketle Rousseau, kendi alternatif toplum sözleşmesi anlayışını geliştirir; böylece toplumsallığı yeniden revize ederek, insanı olabildiğince doğal haline yakınlaştırarak özgürlüğüne ulaştırmaya çalışır. Geri dönüş mümkün olmasa da, insanın olabilecek en iyi şekilde yaşaması için yapılması gereken şey, sözleşmeyi yeniden kavramsallaştırmak ve eşitliği temellendirecek şekilde yeniden formüle etmektir. Bu fikirlerden hareketle, Rousseau *Emile*'de, insanın toplum durumunda nasıl olup da doğal durumundaki kadar özgür ve mutlu olabileceğinin yollarını arayarak, böyle bir duruma ulaşmayı sağlayacak yöntemlerini geliştirmeye çalışır. Eserde bu hedefi gerçekleştirecek bir eğitim modeli geliştirir. Rousseau, Rönesans düşünürlerinin izinden giderek insanların olgunlaşma süreçlerinin eksiksiz biçimde tamamlanabilmesi amacıyla eğitimde teori ve pratiğin bir bütünde harmanlanmasını, hatta pratiğin olabildiğince ön plana çıkarılmasını önerir. Buna göre, söz gelimi nesnelerin doğrudan doğruya gözlemlenmesi, teorik bir eğitim sürecinden çok daha etkili ve akılda kalıcı olacaktır.

Rousseau'nun teorisinde eğitim, bireylerin ruhsal, ahlaki gelişimi içinde önemli bir yer tutar. İnsanlar gelişen teknolojiyle birlikte sürekli daha fazlasına ihtiyaç duymaktadır. Söz konusu ihtiyaçların sürekli biçimde çeşitlendiği ve bu ihtiyaçların doyurulmasının imkansız hale geldiği için kişiler mutluluğu bir türlü yakalayamazlar. *Emile*'de Rousseau, iç huzura erişmenin yolunun hayal gücünü sınırlandırmaktan ve böylece arzu ve güç arasındaki çekişmeyi dengelemekten geçtiğini iddia eder. Rousseau'ya göre böyle bir eğitim, toplumsallığın sağlıklı bir biçimde tesis edilmesinin anahtarıdır.¹¹⁴

Doğru bir eğitim sistemi sayesinde doğal durumdan uygarlık haline geçiş sürecine adapte olmuş, başka deyişle özgürlük ve mutluluklarını tam anlamıyla yitirmemiş olan bireyler, toplum sözleşmesini adil bir biçimde tesis edebilirler. Bunun için insanların genel iradeyi tesis etmeleri, böyle bir irade üzerinde uzlaşmaları gerekir.

¹¹³ Özgüç Orhan, Jean-Jacques Rousseau'da Genel İrade Kavramı, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 14, 2012, s. 9

¹¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, **Emile**, çev. Yaşar Avunç, 16.Basım, İş Bankası Yayınları, 2022, s. 57

Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisinin en temel kavramı genel iradedir. Buna göre, insanlar bir araya gelerek kendi iradelerini kendilerinden daha üstün olan bir genel iradeye devrederler. Rousseau'ya göre, sözleşme sonucunda insanlar aslında özgürlüklerinden feragat etmez, daha da özgür bir noktaya gelirler, çünkü iradesini, genel iradeye devredenler bütününi yani toplumun yeni bir parçası haline gelirler. Sözleşmeye tabi olanlar kişiliklerini geride bırakır ve oluşan tüzel kişiliğin birer üyesi olurlar. Burada insanlar, kamusal çıkarları bakımından ortak bir paydada buluşurlar. Rousseau'nun devlet anlayışı bir halk egemenliğine dayalıdır. Bu sebeple düşünürün sözleşme anlayışının temel merkezini oluşturan 'genel irade' kavramı iyi analiz edilmelidir.

Toplum sözleşmesi ile birlikte, kişiler, toplumsal yapıya dahil olarak 'genel iradenin' bir parçası haline gelirler. Bu geçiş ile birlikte insan tıpkı doğa durumunda olduğu kadar özgür hale gelecektir, daha iyimser şekilde söylemek gerekirse doğal özgürlük durumuna en yakın hale yaklaşacaktır. Rousseau, devlet aygıtını oluşturacak olan toplum sözleşmesi sürecini şu sözlerle ifade eder:

*"Toplum sözleşmesi şöyle özetlenebilir: Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütününi bölünmez bir parçası kabul ederiz. Bu birlik sözleşmesi, o anda sözleşmeyi yapanların kişisel varlığı yerine, toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir bütün oluşturur. Bu bütün, ortak benliğini, yaşamını ve istemini bu sözleşmeden alır. Bütün öbür kişilerin birleşmesiyle oluşan bu tüzel kişiye eskiden site denirdi; şimdiyse cumhuriyet ya da politik bütün deniyor."*¹¹⁵

Rousseau'nun sözleşme teorisinin merkezi kavramı olan 'genel irade' ancak yurttaşların karar mekanizmalarında etkin bir şekilde katılımıyla mümkündür. Bu sebeple Rousseau, Locke'ta olduğu gibi temsili bir demokrasiyi değil, doğrudan demokrasi pratiğini benimser. Böylece Rousseau'nun toplum sözleşmesi aynı zamanda yurttaşlığı tesis eden bir sözleşmeye dönüşür.¹¹⁶ Rousseau, toplum sözleşmesi yoluyla kurulan yeni sivil toplumun öğelerini, işlevleri bakımından birbirinden ayırarak şu biçimde tanımlamaktadır;

¹¹⁵ Rousseau, TS, s. 15

¹¹⁶ Ceren Kalfa ve Faruk Ataay, "Rousseau ve Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı", **Alternatif Politika Dergisi**, Cilt:7, Sayı:3, Ekim 2015, s. 464

“Üyeleri ona, edilgin olduğu zaman devlet, etkin olduğu zaman egemen varlık (souverain), öbür devletler karşısında da egemenlik (puissance) diyorlar. Ortaklara gelince, onlar bir birlik olarak halk, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker yurttaş, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da uyruk adını alırlar. Ne var ki, bu terimler çoğu zaman birbirine karışır ve biri öbürü yerine kullanılır; belirlice kullanırken bunları birbirinden ayırt edebilmeyi bilmek gerekir.”¹¹⁷

Rousseau bu tanımlamalar ekseninde egemen varlığın oluşum sürecini aktardıktan sonra onun hak ve sorumluluklarını belirler. Egemen yasalar koyma yetkisine sahiptir. Egemenin ortaya koyduğu yasalar, aslında bir yurttaşlar topluluğu olarak tasarlanan halkın bizzat kendi kendine koyduğu yasalardır ve gücünü genel iradede alır. Rousseau, egemen gücün görev ve sorumlulukları arasında yer alan yasama sisteminin amacını şu sözlerle aktarmaktadır;

“Her yasama sisteminin amacı olması gereken genel yararın ne olduğunu araştırırsak, bunun belli başlı iki şeye: özgürlük ve eşitlik'e vardığını görürüz: Özgürlüğe varır, çünkü her özel bağlılık devlet bedeninden eksilmiş bir o kadar güç demektir; eşitliğe varır, çünkü eşitlik olmadan özgürlük olmaz.”¹¹⁸

Rousseau, egemen güce yönelik tanımlamalarına devam ederek, egemenliğin genel iradeye dayalı bir unsur olmasından ötürü devredilemez ve temsil edilemez olduğunu belirtir. Egemen ve temsiliyet arasındaki ilişkinin, Rousseau'nun temsili demokrasiyi eleştirisi üzerinden değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.

Rousseau'nun temsiliyet eleştirisine göre, “milletvekilleri milletin temsilcileri değildirler ve olamazlar. Olsa olsa geçici işlerinin görevlileri olabilirler; hiçbir kesin karara da varamazlar. Halkın onamadığı hiçbir yasa geçerli değildir; yasa sayılmaz.”¹¹⁹

Rousseau, yukarıdaki görüşlerinden hareketle, toplum sözleşmesi vasıtasıyla oluşan yeni durumun şüphesiz biçimde eskiye oranla çok daha değerli ve yararlı olduğunu iddiasındadır. Bu durumda insanlık için artık başıboş bir bağımsızlıktan farklı olarak güvenli bir barış durumu tesis edilecektir. Zira bireyler başkalarına zarar verme potansiyellerine ket vurarak toplumsal birliğe ve genel iradeye itaat etmeyi seçmişlerdir.

¹¹⁷ Rousseau, TS, s. 15

¹¹⁸ Rousseau, TS, s. 48

¹¹⁹ Rousseau, TS, s. 90

Bu noktada Rousseau'nun egemen gücün haklarına ve sorumluluklarına, hatta tek tek yurttaşlarla ilişkisine dair görüşlerinin, onun politika teorisinin yumuşak karnını oluşturduğunu belirtmek gerekir. Bunun sebebi, söz konusu açıklamaların içinde potansiyel bir totaliteryanizm tehlikesini barındırmasıdır. Bu eleştirilere göre bir takım kötü niyetli kimseler 'genel iradeyi' temsil ettikleri iddiasında bulunarak kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye girişebilirler, daha da kötüsü bu girişim korkunç bir diktatörlükle sonuçlanabilir. Ayrıca sahip oldukları sınırsız yetki bu kişileri daha tehlikeli hale getirecek ve başkaldırıları da engelleyecektir.¹²⁰

Egemen, Rousseau'nun politika felsefesinde gerektiğinde vatandaşından canını bile feda etmesini isteyecek yetkiye sahiptir. Rousseau, yasalara ve egemene dair düşüncelerini ifade ettikten sonra, son olarak toplum için en iyi yönetim biçimi nedir sorusunu yanıtlamaya çalışır. Bu doğrultuda yönetim biçimleri arasında sınıflandırmalar ve tanımlamalar yapan Rousseau'ya göre; "Demokrasi yönetimi genel olarak küçük devletlere, aristokrasi yönetimi orta büyüklükte devletlere, monarşi yönetimi de büyük devletlere elverişli gelmektedir."¹²¹

Yönetim biçiminin elverişliliği, Rousseau'ya göre devletin içerisinde yaşayan insanların nüfusuyla doğru orantılı biçimde şekillenir. Fakat hangi yönetim biçimi olursa olsun, yasanın iyi bir şekilde yürütülebilmesi için, güçler birliği sağlanmalıdır. Bu konuda Locke'un düşüncesinden ayrılan Rousseau, genel iradenin yanılmaz, bölünmez ve devredilemez olduğunun altını çizer. Bu da Rousseau'nun demokrasi anlayışının totaliteryen bir demokrasiye dönüşme riskini güçlendirir. Locke ve Rousseau'nun fikirleri yalnızca güçler ayrılığı/birliği meselesi üzerinde farklılık göstermez. Bu iki büyük toplum sözleşmesi düşünürü, aslında politik düşüncede farklı iki duruş noktasını temsil etmektedirler.

Locke, bireyciliğin ve özgürlükçülüğün siyaset felsefesindeki önemli savunucularından biriyken, Rousseau devletçiliği savunan isimlerin başında gelir. Rousseau için devletin görev ve yetkileri, Locke'ta olduğu gibi sınırlı değildir; egemen her türlü kuralı uygulamada ve düzenlemede yeterli yetkiye sahiptir, bu yetki bizzat genel iradenin kendisinden gelir. Genel iradenin isteği de her şeyin üzerindedir. Bu

¹²⁰ İnan Taylan Durdu, "Rousseau'nun Genel İrade Kavramı Üzerine Bir İnceleme", Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2021, ss. 115-118.

¹²¹ Rousseau, TS, s. 62

noktada Hobbes ile karşılaştırsak, Rousseau'nun bireysel iradeyi genel irade içinde eritmesi, Hobbes'un Leviathan devletine benzer bir tarzda özgürlüğü sorunlu hale getirir.

Kant'a gelince, o sözleşmeyi Locke'ta olduğu gibi mülkiyet hakkı ya da Rousseau'da olduğu gibi duygudaşlık üzerinden değil eleştirel akıl üzerinden tasarlar. Buna göre insanlar, bir sonraki bölümde ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız gibi, dolaysız biçimde pratik aklın yasasını yani kategorik imperatifi takip ederek birleşmiş irade de uzlaşırlar. Bu açıdan Rousseau'nun tersine Kant, sözleşme teorisinde ahlakiliği duygudaşlık ile değil akıl ile temellendirmeye çalışır. Elbette bu noktada, Kant'ın sözleşme teorisine damgasını vuran şey, kategorik imperatifte temellenen otonomi ilkesidir. Zira Kant, ahlaklılığı duygudaşlık ve kardeşlik gibi kavramlarla ilişkilendirmeyi tehlikeli bulur; çünkü duygudaşlık üzerinde yükselen bir ahlak anlayışında sempati duymadığımız birine karşı ahlaki davranışımız temelden yoksun kalır.

Ancak Rousseau'nun insanın ahlaksal yapısına yaptığı vurguyla ve eşitlik anlayışıyla Kant'ın etik ve politik görüşlerini şekillendirdiği açıktır. Ama aynı zamanda Kant'ın eleştirel projesinin en temel hedefi olan modernlik eleştirisinde de fitilin ilk ateşini yakan isim Rousseau'dur. Nitekim Rousseau ortaya koyduğu politik teoriyle bireyin daha özgür, daha mutlu, daha nitelikli bir yaşam süreceğine ve bunun için kültürün ve uygarlığın yeterli olacağına yönelik naif inanç sarsılmıştır.¹²² Bu artık modernizmin krizinin açıkça ifade edildiği, Fransız Aydınlanmasının ilerleme, bilim ve teknolojiye yüklediği anlamın sorgulandığı andır. Kant bu anın bir tanığıdır ve bu krizi aşmanın, modernliği ve Aydınlanmayı yeniden tanımlamanın yollarını arayan bir filozoftur. Bu doğrultuda o, kültüre ve ilerlemeye duyulan güvensizliği ortadan kaldırmaya çalışacaktır.

Daha önce belirttiğimiz üzere, çalışmamızın merkezini oluşturan toplum sözleşmesi kavramı, Kant'ın modernitenin krizini aşmak için geliştirdiği felsefesinin önemli teorilerinden birini oluşturmaktadır.

¹²² Cassirer, s.8

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

IMMANUEL KANT'IN TOPLUM SÖZLEŞMESİ DÜŞÜNCESİ

Akademik çalışmaların önemli bir kısmında Kant'ın politika filozofu olmadığı yönünde iddialar mevcuttur. Fakat aslına bakılırsa Kant, sistemli bir toplum sözleşmesi teorisi ve buna eklemlenen bir vatandaşlık ve mülkiyet teorisi ortaya koymuştur. Kant'ın bir politika filozofu olmadığını düşünenler, Kant'ın kısa ve çoğu polemik nitelikte politik yazılar kaleme aldığını ve politika felsefesiyle ilgili görüşlerini hukuk teorisine eklemlendiğini, dolayısıyla Kant'ın sistematik bir politika felsefesi geliştirmedeğini iddia ederler. Bu tür iddialara rağmen, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hem Kant'ın felsefesinin politik uzanımları hem de bizzat onun politika felsefesine üzerine çalışmalar ivme kazanmıştır.

Örneğin H. Arendt, Kant'ın bir politika filozofu olmadığını iddia etmesine rağmen, onun düşüncesinin politik uzanımlarını ele alarak, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı eserde genişletilmiş düşünme maksimine dair açıklamaların yer aldığı 40 No'lu epizottan bir politik düşünme tarzı türetilbileceğini iddia etmiştir.¹²³Günümüz düşünürlerinden J.Rawls ise, Kant'ın kısa politik yazılarına ve Hukuk Öğretisi adlı eserine odaklanmış ve onu liberal bir politika filozofu olarak yeniden yorumlamıştır.¹²⁴ Kant'ın tam anlamıyla bir politika felsefecisi olup olmadığı tartışması bizim çalışmamızın amacını aştığı için bu tartışmayı ayrıntılandırmayacağız. Bizim buradaki amacımız Kant'ın sözleşme teorisinin onun teorik ve pratik akıl anlayışı ve etik teorisiyle sistematik bağlantılarını açığa çıkarmak ve Kant'ın modern sözleşme geleneğinde gerçekleştirdiği dönüşümü ortaya koymaktır.

Nitekim Kant'ın büyük kritik eserleri, düşünürün politika felsefesi ve özel olarak sözleşme teorisinin temel argümanlarını belirler ve tamamlar. Kant'ın politik metinlerinin hemen hepsinde iletişimselliğe, evrenselliğe, otonomiye yaptığı vurgu bu durumu açık biçimde ortaya koyar. Bu nedenle, Kant'ın toplum sözleşmesi anlayışını

¹²³ Hannah Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, 1.Basım, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 94-95

¹²⁴ Hakan Çörekçioğlu, "Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, (der ve çev. Hakan Çörekçioğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, (ÇPDU), s. 19-20

incelemekten önce Kant'ın teorik ve pratik felsefesinin temel hedeflerini ve bazı kavramlarını kısaca incelemek faydalı olacaktır.

Modern dönemde Aydınlanma düşüncesine hakim olan pragmatizm, öz-çıkar ve araçsallaştırmanın toplum yaşamında etik ve politik düzlemde yol açtığı problemlerin farkında olan Kant, buradan hareketle aydınlanma projesini yeniden yapılandırmaya çalışır.

Kant bu amacını gerçekleştirme projesinde akıllsalık temasından vazgeçmez, bu doğrultuda aklın eleştirel ve amaç yerleştirme işlevini göstermeye çalışır. Zaten Kant'a göre modern dönemde yaşanan kriz aslında aklın bir krizidir.

Bu krizi aşmak için akli teorik ve pratik boyutuyla yeniden yapılandırmayı amaçlayan Kant, ilk olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aklın sınırlarına ve işleyiş biçimine yönelik bir analiz ortaya koyarak Kopernik'in bilimsel devriminin bir benzerini felsefede gerçekleştirdiğini iddia eder. Kant'ın düşüncesine göre, bütün bir felsefe tarihi boyunca daima nesne merkezli bir bakış açısından hareketle felsefe yapılmıştır. Buna alternatif olarak Kant özne perspektifine yerleşmeyi önerir ve bu perspektif değişimini Kopernik'in astronomide gerçekleştirdiği devrime benzetir. Bilindiği üzere Kopernik astronomisinde dünya merkezli bir evren tasarımıyla güneş merkezli bir evren tasarımıyla geçilir. Benzer biçimde Kant da, nesne merkezli bir düşünce sistemini terk edip özne merkezli bir düşünce sistemine geçerek düşünme tarzında bir devrim gerçekleştirdiğini iddia eder.¹²⁵

Buna göre bilme sürecinde etkin olan, özneye kendini dayatan nesne değildir; tam tersine öznenin kendisidir ve onun bilme yetileridir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu analizlerle bilginin, öznenin yetilerine dayandığını ve bu yetilerin çalışma tarzına göre şekillendiğini ve sınırlandığını göstermeye çalışır. Buna göre meşru bilgi, dış dünyadan gelen empirik verinin öznenin bilme yetileriyle işlenmesi sonucunda elde edilen bilgidir. Meşru bilgiye dair bu standart, Kant'ı fenomenal dünya ve numenal dünya ayrımı yapmaya yönlendirir.¹²⁶ Buna göre özne yalnızca duyuusal algısına açık olan dünyayı bilebilir; meşru bilgi duyuusal verinin aklın yetiler vasıtasıyla işlenmesi sonucunda elde edilen bilgidir. Buna göre, algıladığımız ve bildiğimiz gerçeklik evrenin tümüne denk gelmiyor olabilir. Yani tam olarak

¹²⁵ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 1.Basım, İdea Yayınları, İstanbul, 2008, (AUE), s. 33

¹²⁶ Kant, AUE, s. 159

algılayamayacağımız bir alanın var olma ihtimali mevcuttur. İşte bu alan Kant'ın numenal dünya olarak adlandırdığı şeydir.

Hem pre-modern hem de modern metafizik düşünme geleneğinde akıl, makul deneyin sınırlarını aşan ilk ilkelerin bilgisine erişmeye muktedir bir yeti olarak görülmüştür. Fakat Kant'a göre bu akıl tasarımı, akli antinomiler olarak adlandırılan bir takım çelişki ve çıkmazların içinde bırakır. Bizler, söz konusu metafizik düşüncelere olanak sağlayan akıl yetilerine, daha doğrusu aklın ürettiği idelere sahip olsak da, bu idelerin karşılık geldiği şeyin bilgisine erişemeyiz, çünkü onlar mümkün deneyimin sınırlarını aşar.

Sözü edilen metafizik kavramlar, aklın sınırlarını göstermeleri bakımından yararlıdır fakat idelerle birlikte bilginin sınırlarını genişletilebileceği düşünülürse ortaya çıkan şey kuruntudan başka bir şey değildir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ile birlikte akli yeniden yapılandırmaya yönelmesinin asıl amacı da durumu ortadan kaldırmaktır. Tekrar etmek gerekirse bu yeniden yapılandırmaya göre insanların evrenin yapısı hakkındaki düşüncelerinin tümü bilme yetilerinin yapısı ile sınırlanmış durumdadır. Bilginin mümkün sınırlarının, öznenin bilme yetileriyle kısıtlanması çeşitli rölativizm eleştirilerine yol açabilir. Bu tehlikenin farkında olan Kant, bir sonraki aşamada, bilimsel bilginin yükselişte olduğu bir dönemde yaşamasının da verdiği etkiyle, nesnel bilginin ölçütünü sağlam bir zemin üzerinde temellendirmeye çalışır. Kant, bu ölçütü belirlerken özneler-arasılık kavramı merkeze yerleşir. Buna göre, aklın yapısı ya da zihnin yetileri tüm insanlar için ortaktır ve bilgi söz konusu olduğunda ayrıcalıklı bir durumdan bahsedilemez. Bilme yetilerinin ortaklığını ifade eden söz konusu bu ilke, Kant için transandantal bir ilkedir.¹²⁷

Bu ilke politika söz konusu olduğunda da tüm insanların ortak bir paydada bir araya gelmesini sağlar. Buna göre bir devletin içinde yaşayan yurttaşlar olmaları bakımından her bir vatandaş yasaların adaletini sorgulamak, eleştirmek noktasında eşit derecede akıl kapasitesine sahiptir yani otonomdur. Bilindiği üzere Kant, modern dönemde bireylerin içine saplandığı öznelcilik ve pragmatizme bir çözüm üretmeyi politik projesinin temel hedeflerinden biri hale getirmiştir. Bu doğrultuda kamusalılık ilkesinin ve iletişimin tesis edilmesi sözleşme devletinin ve politik düzenin temel koşullarını oluşturur. Böyle bir ideal politik düzenin anahtarı ise her bir vatandaşın

¹²⁷ Kant, AUE, s. 74

özgür ve otonom olmasıdır. Tüm bu değerlendirmeler doğrultusunda ilk olarak *Saf Aklın Eleştirisi'nde* temellendirilen transandantal ilkenin, Kant'ın politika felsefesinde otonominin tesis edilmesine katkıda bulunarak bir tür demokrasi pratiğine zemin hazırladığını söyleyebiliriz.

Konumuza dönecek olursak; Kant, *Saf Aklın Eleştirisi'nde* bilginin sınırlarına yönelik araştırmasını tamamladıktan sonra pratik alana geçiş yapar ve pratik akıl ve ahlak üzerine kaleme aldığı eserlerinde ahlak yasasını insanın akılsal olarak kendi kendisine koyduğu bir yasa olarak temelendirir ve yukarıda bahsettiğimiz üzere kendi politika felsefesinde son derece önemli bir rol oynayan özgürlük ilkesini incelemeye devam eder. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Kant, *Saf Aklın Eleştirisi'nde* bilginin imkanı ve sınırları üzerine yaptığı analizlerle hakikatin zeminini, metafizik olandan alıp insani akıl düzlemine yerleştirmiştir. Böylelikle dogmatik ve mutlak hakikat tasarımlarının gayri meşru olduğu ilan ederek, kaynağını sadece öznelerarası otonom akılda bulan hakikatlerin meşru hakikatler olabileceği göstermiştir.

Öte yandan Kant, özgürlüğü de insanların ortak olarak paylaştığı akıl yetisinden devşirir. Böylece ahlak yasasını otonom aklın kendi kendine koyduğu bir yasa olarak temellendirir. Buna göre ahlak yasası yani kategorik imperatif saf aklın tutarlılık ilkesinden türetilen ve karşılıklı otonomi ve özgürlüğü garanti altına alan aklın bir gerektirmesi olarak tesis edilir. Kant saf akıl düzleminde kategorik imperatife uygun eyleminin yani ahlaki ve özgür eylemin imkanını göstermiş olmasına rağmen, pratik yaşamda insanın arzu, tutku ve eğilimlerinin etkisi altında eylemeye daha yatkın olduğunun farkındadır. Bu nedenle o kategorik imperatifin gerçekleşme koşulunu daha ileri dereceden güvence altına almak ister. İşte bu noktada Kant hukuk ve politika felsefesine geçiş yapar ve eylemin dışsal yönüyle ilgilenir. Buna göre ahlak, eylemin içsel yönüyle yani bizim niyetlerimiz ve seçimlerimizle ilişkiliyken, hukuk ve politika eylemin dışsal yönüyle yani eylemlerimizin başkaları üzerinde yarattığı sonuçlarla ilgilidir.¹²⁸ Kant hukuk teorisinde bu sonuçların kategorik imperatifle uyumlu hale getirmenin yolları üzerinde düşünür ve bu doğrultuda genel adalet ilkesini de akıldan türetir. Buna göre Kategorik imperatifin hukuk öğretisindeki birebir karşılığı evrensel

¹²⁸ Elif Çetinkıran, İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant'ın Özgürlük Görüşü, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 35, Sayı: 1, 2018, s.1 Ayrıca bkz: Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2020, (AMT), s. 33

adalet ilkesidir. Evrensel adalet ilkesi, eylemin dışsal yönüyle ilgilenmesi sebebiyle aynı zamanda politik görev ve yükümlülüklerle ilişkilidir.

Hukuki anlamıyla birisinin özgürlüğü başka herkesin özgürlüğüyle uyumlu olduğu müddetçe meşrudur. Nasıl kategorik imperatif ahlaki özgürlüğe rehberlik ediyorsa, genel adalet ilkesi de hukuki anlamda özgürlüğün rehberidir. Buna göre yasalar meşru ortak bir zeminden hareketle oluşturulmalıdır. Böyle bir durumda her bir vatandaşın özgürlüğü, eşitliği ve bağımsızlığı garanti altına alınmış olacaktır. Buradaki meşru ortak zemin, yasa koyucu aklın kendisidir ve bu bakımdan genel adalet için bir referans noktasıdır çünkü hiç kimse bilerek kendisine karşı adaletsizlik yapmak istemeyecektir.¹²⁹

Böyle bir adil ortamın kamusal olarak tesis edilebilmesi için hukuksal düzenlemelere, yasalara ihtiyaç vardır. Kant'ın sivil suruma geçiş sürecini insan aklının bir buyruğu olarak betimlemesinin nedenlerinden biri de budur. Kamusal alanda özgürlüğün tesis edilmesi bireyin kendi aklının sesine uymasına bağlıdır.¹³⁰ Özgürlük kavramının Kant'ın politika felsefesinde oldukça önemli bir yere sahip olmasının başlıca sebeplerinden biri, Kant'ın politik düşüncesinin pratik akla; pratik akıldan çıkan ahlak yasasının ise doğrudan özgürlüğe bağlı olmasıdır.

Özetle, Kant'ın politika felsefesi üzerinde oldukça etkili olduğu görülen kritik eserler, birbirinden bağımsız düşünülmemesi gereken önemli kavramlar içermektedir. Nitekim Kant, bilişsel yetilerin detaylı analizi yaptığı *Saf Aklın Eleştirisi* adlı büyük yapıtında teorik akıl ile pratik akıl arasında sistematik bir bağlantı olduğunu bizzat kendisi dile getirir.¹³¹ İşte bu sebeple düşünürün kritik eserleri politik bir perspektiften incelemeye değerdir. Kant'ın büyük kritikleri ile düşünce tarihinde gerçekleştirdiği yapısal dönüşümlerin hemen hepsinin politik biçimde yorumlanabilecek sonuçları olmuştur ki bu detaylara ileride değineceğiz. Kant'ın politika felsefesinde yarattığı dönüşümlerden belki de en önemlisi, ahlak ve politika ilişkisini klasik dönem düşüncesine benzer biçimde yeniden merkeze almasıdır. Bu nokta, Kant'ın sözleşmeyi formüle etme biçimiyle doğrudan bağlantıdır.

¹²⁹ Immanuel Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’ ”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, (der ve çev. Hakan Çörekçioğlu),1.Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019, (TP), s. 51 Ayrıca bkz: Çetinkıran, s. 28

¹³⁰ Kant, AN, s. 313

¹³¹ Kant, AUE, s. 473

3.1 BİR VARSAYIM VE BİR İDE OLARAK SÖZLEŞME ANLAYIŞI

Kant'a göre toplum sözleşmesi, insanların aklın sesini dinleyerek, herkesin kendi başına birer yargıç olduğu özel hukuk durumundan özgürlük, eşitlik ve bağımsızlığın yasalarla güvence altına alındığı pozitif hukuk durumuna geçişini temsil eder. Buna göre sivil durum ve kamusal kurumlar vatandaşların birleşmiş iradede ortak uzlaşımının bir sonucudur.

“... yasa koymak, dışsal özgürlüğü, eşitliği ve bütün üyelerin birleşmiş iradesini gerektirir. Birleşmiş irade genel oylamayı zorunlu kıldığı için, eğer özgürlük ve eşitliğin her ikisi de mevcutsa iradenin oluşmasının ön koşulu bağımsızlıktır. Temel adalet yasası sadece halkın birleşmiş iradesinden doğar ve kökensel sözleşme olarak adlandırılır.”¹³²

Kant, bu şekilde tanımladığı sözleşmeyi tarihin bir noktasında gerçekleşmiş bir olgu olarak görmek için yeterli tarihsel veriye sahip olmadığını düşünür. Bu sebeple Kant'ın politik teorisinde sözleşme hipotetik bir karakter taşır. Detaylandırmak gerekirse; Kant'a göre sözleşmenin tarihsel gerçekliğini kanıtlamak hem mümkün değildir hem de gereksizdir. Fakat bu durum, toplum sözleşmesinin politika felsefesi için yararını kuşkulu hale getirme, çünkü varsayımsal olarak sözleşmenin gerçekleştiğini düşünmek, sözleşme teorisinin takip edeceği akıl yürütmeyi belirler ve sözleşmeye eleştirel bir işlev yüklenmesine hizmet eder: Eğer bugün toplumsal ve hukuksal bir yaşam altında şu veya bu şekilde güven içinde yaşıyorsak, bu durumun gerçekleşmiş olmasının nedeni sivil durum öncesinde insanların sürekli bir çatışma hali içerisinde birbirlerine zarar vermeleri ve buna bağlı olarak daha güvenli bir toplumsal yaşam arayışına girmeleri olsa gerektir. Öte yandan bugün eğer özgürlük ve eşitlik adaletsiz yasalar altında zarar görüyorsa, yapılması gereken onların sözleşmenin gereklerine uygun olarak eleştirilmesidir.¹³³

Aslında Kant için önemli olan sözleşmenin işlevidir. Bu nedenle Kant sözleşmeyi, tarihsel bir olgudan ziyade aklın bir idesi olarak temellendirir. Önceki toplum sözleşmesi teorilerinin büyük kısmı esas olarak bireyin hipotetik çıkarlarını makul ölçülerde korumayı amaçlar. Fakat Kant'a göre sözleşme, sivil durumda vatandaşlar arasındaki ilişkileri evrensel bir ahlaki ilkeye ve adalet ilkesine referansla

¹³² Kant, TP, s. 51

¹³³ Çörekçioğlu, DT, s. 172

düzenlemeyi amaçlar. Diğer sözleşme teorilerinde bireylerin doğal durumdaki özgürlüklerinden vazgeçerek egemen güce rıza göstermelerinin sebebi, egoist arzularına ve kişisel çıkarlarına dayanırken, Kant'a göre bu yönelimin temelinde aklın buyruğu yatmaktadır. Özgürlüklerinden feragat ettiği düşünülen vatandaşlar aslında sözleşme tesis edildikten sonra özgürlüklerine tekrar kavuşurlar, çünkü burada her bir yurttaşın özgürlüğü kamusal yasalar ile garanti altına alınır.

Bu yasaların vatandaşların ortak uzlaşımından, birleşmiş iradesinden hareketle oluşturulduğu ve hiç kimsenin kendi aleyhine bir kuralı onaylamak istemeyeceği göz önüne alındığında, sözleşmenin neden aklın bir idesi olarak formüle edildiği daha kolay anlaşılabilir. Egemen gücün öncülüğünde tesis edilmesi gereken ve herkesin birleşmiş iradesini temsil eden pozitif hukuk yasaları, ancak genel adalet ilkesine dayandığı sürece mümkündür. Bu durum, aklın bir idealini simgeleyen sözleşme nosyonunun, tarihsel açıdan hipotetik olsa da pratik açıdan gerçekliği olan bir ide olduğunu ortaya koyar.¹³⁴

“Nitekim onun bir olgu olduğu varsayımından hareket eden biri, mevcut bir anayasaya bağlanmadan önce, bazı halkların tarihinde bu sözleşme eyleminin gerçekten yapıldığını ve ondan kaynaklanan hak ve yükümlülüklerin bize kadar ulaştığını ve söz konusu sözleşmeyle ilgili sözel veya yazılı bazı kayıtların ve hukuki dökümanların bize miras kaldığını kanıtlamak zorundadır. Oysaki kökensel sözleşme sadece aklın bir idesidir; buna rağmen şüphesiz kendi pratik gerçekliğine sahiptir; çünkü o her yasa koyucuyu, yasalarını halkın tamamının birleşmiş iradesinden çıkabilecek bir tarzda koymaya ve böyle bir iradeye sanki onay vermiş biri gibi görmeye yükümlü kılar.”¹³⁵

Kant'ın sözleşme tasarımı, sözleşmenin öznelerarası aklın bir idesi olarak temellendirmesi, egemenin sınırsız özgürlüğüne ve keyfî uygulamalarına imkân tanımaz. Egemen halkın özgürlüğünü ve haklarını garanti altına alıp tesis edebildiği müddetçe meşrudur. Bu düşünce çizgisine göre, eğer vatandaşların özgürlükleri, hakları ve kamusal alanda fikir belirtmeleri egemen güç tarafından engellenirse yani despotik bir yönetim hakim hale gelmeye başlarsa, vatandaşlar bizzat aklın gereği ve sözleşmenin kendilerine buyurduğu bir ödev olarak egemene karşı çıkabilirler ama şiddet içeren eylemlere başvurmazlar. Bu yönüyle sözleşme idesi politik alanda olması

¹³⁴ Cassirer, s. 3

¹³⁵ Kant, TP, s. 54

gerekenden hareket ederek olanı dönüştürmeyi amaçlayan bir eleştiri işlevini üstlenir. Kant'ın politika felsefesinde çeşitli tartışmalara sebep olan egemene itaat meselesini ileride detaylıca ele alacağız. Fakat şurası açıktır ki; Kant'a göre vatandaşlar yasaların adaletini tartışmak ve geliştirmek konusunda hak sahibidir ve bu doğrultuda ifade özgürlüğüne dayanan bir kamusal alanın tesis edilmesi son derece önemlidir.

Özetlemek gerekirse, Kant'a göre sözleşme, hukuki yasaları ve politik ilişkileri ve sorumlulukları karşılıklı özgürlük ve otonomi üzerinden belirleyen bir akıl ilkesidir. Öyle ki bu ilke, ilerleyen bölümde ele alacağımız üzere, yalnızca yerel değil, uluslararası alanda da ebedi biçimde huzuru ve barışı hedefleyen bir Dünya Cumhuriyeti'nin temelini olarak tasarlanır.

3.2 DOĞA DURUMUNDAN SÖZLEŞMEYE

3.2.1 Sözleşmenin Hedefleri

Kant kendi sözleşme teorisini tesis ederken, önceki sözleşme teorilerinin temel kavramlarına büyük ölçüde bağlı kalmıştır. Buna göre insanların sivil duruma geçmeden önce içinde yaşadıkları yaşam koşullarını ifade eden doğal durum kavramı, Kant'ın sözleşme teorisinin de ilk adımını oluşturur. Elbette doğal durum Kant için tamamen bir varsayım, bir kurgudur. Bir kurgu olarak o şu şekilde betimlenir: “İçerisinde dağıtıcı adaletin olmadığı bir durum doğal durum olarak adlandırılır.”¹³⁶

Kant'a göre doğal durumda insanlar sahip oldukları zeka ve fiziksel güç sayesinde ihtiyaçlarını kolayca giderebilecekleri makul bir yaşam sürerler. Görüleceği üzere doğa durumuna dair tanımlama söz konusu olduğunda, Kant Hobbes'un kaotik tasvirinden farklı bir görüşe sahiptir.¹³⁷ Öte yandan, insan doğasının bencil yapısı sebebiyle hipotetik maksimlerin temel eylem ilkesine dönüşme riski her daim mevcuttur. Böyle bir olası çatışma ortamında hukuki olarak belirlenmiş yasaları uygulayacak ortak bir yargıç konumu mevcut olmadığı için doğa durumu adaletten yoksun potansiyel bir savaş durumudur.

¹³⁶ Immanuel Kant, **The Metaphysics Of Morals**, çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991, (TMOM), s. 120 Ayrıca bkz: Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziği Hukuk Öğretisi**, çev. Altan Heper, Fol Yayınları, 2022, (AMHÖ) s.161 Bu eserin aktarımında İngilizce ve Türkçe metinlerin her ikisinden de faydalanılmış olup doğrudan alıntılarda İngilizce metin esas alınmıştır. Eserin İngilizce metnine atıfta bulunurken gerekli olduğu takdirde köşeli parantez içinde Altan Heper'e ait çevirinin sayfa sayısı belirtilecektir.

¹³⁷ Kant, TMOM, s. 137

“Doğa durumu zorunlu olarak içerisinde gücün hakkı belirlediği bir adaletsizlik durumu değildir. Ama gene de o adaletten yoksun bir durumdur, zira doğa durumunda haklar tartışmalıdır, hukuksal güçte bir hüküm verecek yetkin bir yargıç orada yoktur. Herkes birbirini doğal durumu terk etmeye ve hukuksal bir sivil duruma girmeye zorlayabilir; çünkü orada bütün kazanımlar sadece geçicidir.”¹³⁸

Bu açıdan Kant'ın düşüncesi, Locke'un doğa durumu kavrayışıyla benzerlik göstermektedir. Zira daha önce de gördüğümüz gibi Locke'da doğa durumu kısmen bir barış durumudur ve bu barış durumunun bozulmasındaki esas faktör özel mülkiyet sorunudur. Kant için de doğa durumu zorunlu olarak bir savaş durumu değil, belirttiğimiz gibi, hipotetik maksimlerin eylem ilkesi yapılma olasılığına bağlı potansiyel bir savaş durumudur. Böyle bir durumda insan, komşusuna dahi düşman gözüyle bakmak durumunda kalabilir. Bu nedenle insan, rasyonel kapasitesini kullanarak kategorik imperatifin çağrısına uyar ve içinde olduğu potansiyel savaş durumunu terk ederek kalıcı bir barış durumu tesis etmeye yönelir.¹³⁹

Aslında doğa durumunun Kant'da bu şekilde potansiyel bir savaş durumu olarak tasarlanması Kant'ın toplum dışı toplumsallık kavramıyla da bağlantılıdır. Buna göre insanda bir yandan toplumsal yaşama girme ama öte yandan onu yıkma eğilimi mevcuttur. Buna göre çoğu zaman kendi çıkarlarının peşinden koşan insan, bencil karakterine rağmen istese de kendisini toplumdan tam anlamıyla koparamaz. Ama onun toplum dışı yönü toplumsal yaşamda bile varlığını sürdürmeye devam eder. Öte yandan Kant'a göre insanların sahip olduğu doğal yeteneklerin gelişmesi için toplum hayatı şarttır. Fakat yasaların gerektirdiği şekilde yaşamak için insanı zorlayan bir otorite olmadıkça, insan her zaman sahip olduğu özgürlüğü kötüye kullanabilir. Bu nedenle yasalara ve onu uygulayacak yöneticilere de ihtiyaç vardır. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda insanların er ya da geç sivil toplum durumuna geçerek tehdit altındaki toplumsal yaşantılarını güvence altına almak istemeleri son derece anlaşılabilir bir durumdur.

“Dışsal olarak uygulanan yasaların olmadığı bir durumda olup, böyle kalmaya niyet edildiğinde bir insanın bir başkasına yaptığı hiçbir şey yanlış

¹³⁸ Kant, TMOM, s. 123 [164]

¹³⁹ Tuğçe Eser, **Kant'ın İnsan Hakları Düşüncesinin Çağımız İçin Önemi**, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Aydın, 2017, s. 50

olmaz, çünkü sanki karşılıklı rıza göstermişler gibi, bir kişi için geçerli olan şey neyse diğer kişi için de geçerli olan şey o olurdu.''¹⁴⁰

Son tahlilde doğal durumda her yere sirayet etmiş olan sonsuz şiddet ve kaos, insanların sahip oldukları aklın sesini dinleyerek sivil bir anayasa üzerinde birleşmesine yol açar. Bu anayasa vatandaşların ortak uzlaşmasının, birleşmiş iradesinin bir ifadesidir. Fakat böyle bir sivil anayasa, başta mutluluk adı altında toplananlar da dahil olmak üzere her türlü empirik yönelime kayıtsız kalmalıdır, çünkü empirik amaçlar herkes için farklılık gösterir ve böyle bir durumda herkesin uyum içinde bir araya gelmesi mümkün olmaz. Bu nedenle kökensel sözleşmeden doğan sivil anayasa, evrenselleştirilebilir bir ilkeye dayanmalıdır. Kant'ın sözleşmeyi bir ide olarak saf pratik akıldan türetmesi tam da bununla bağlantılıdır:

*“Sivil anayasa, nihayetinde baskıcı yasalara tabi olan (ama birbirleriyle kurdukları birliğin bütünlüğü altında özgürlüklerini koruyan) özgür insanlar arasındaki bir ilişkidir. Bu tür bir şey (genel olarak mutluluk adı altında toplanan) bütün empirik amaçlara kayıtsız, a priori yasa koyan saf aklın bir gereğidir; çünkü insanlar mutluluğa yönelik empirik amaçları konusunda ve de mutluluğun ne olduğu hakkında farklı görüşlere sahiptir; bundan dolayı mutluluk söz konusu olduğunda onların iradesi ne belli bir ortak ilke altında ne de herkesin özgürlüğünü uyum içine sokan dışsal bir yasa üzerinde uzlaşır.”*¹⁴¹

Sivil anayasa, öncelikle bir insan, daha sonra da vatandaş olmaları bakımından tüm bireylerin sahip olduğu hakları koruması için de son derece önemlidir. Elbette insan hakları düşüncesi tarihin pek çok döneminde içerik bakımından farklılık göstermiştir, fakat bu durum her dönemde belirli düsturların sabit biçimde kaldığı gerçeğini değiştirmez.¹⁴²

Örneğin geleneksel politika felsefesinde insanların ırk, inanç, cinsiyet ve kültür ayırt etmeksizin yalnızca insan olmak bakımından sahip olduğu haklara doğal haklar adı verilmektedir. Kant insanların evrensel olarak herkes için geçerli olan temel hakları olduğu savını paylaşmakla birlikte, bu savı temellendirme noktasında farklı bir çizgide ilerler. Kant temellendirmesinde insanların ortak bir özelliğe yani akıl yetisine vurgu yapar. Modern politika felsefesinde haklar doğal hak kavramı zemininde temellendirilirken genel olarak güdülere, ihtiyaçlara ve bireysel çıkarlara bağlı olarak

¹⁴⁰ Kant, TMOM, s. 121 [163]

¹⁴¹ Kant, TP, s. 45

¹⁴² Eser, s. 53

tanımlanır. Oysa acıdan kaçınmanın ve hazzıya yönelmenin insan için en iyisi olduğu yönündeki çıkarım, politik açıdan bizi en doğru sonuca götüremeyebilir. İnsan türü, canlılar arasında akılsal yetileri en çok gelişen canlıdır. Bu nedenle Kant'a göre insanların sivil durumdan bağımsız olarak sahip oldukları haklar, anayasanın tesis edilme sürecine benzer şekilde empirik içeriklerden, sürekli değişen durumlardan hareketle değil, aklın evrensel geçerliliği olan yasalarından hareketle tesis edilmelidir. Buna göre hakların meşruiyetinin kriteri, onların akılsal olarak evrenselleştirilebilmeleridir.

Kant'a göre, evrenselleştirilebilirliğin koşulu ise duyulardan ve her türlü içerikten bağımsız olarak saf akla yönelmektir. Evrensel bir hak teorisi söz konusu olduğunda Kant akıl yetisini merkeze almasının nedeni budur. Kant'ın evrenselleştirilebilir bir akıl idesinden temellenen etik sistemi, bu açıdan haklar teorisinin gelişiminde önemli bir adımdır. Özellikle 18. Yüzyılda sanayi devriminin etkisiyle sosyal, kültürel ve ekonomik alanda yaşanan sömürü sisteminin sonuçları göz önüne alındığında insan haklarında rasyonel-moral temellendirmenin önemi daha da belirginleşir.¹⁴³ Özetle, hak, kendisine karşılık gelen yükümlülüğü kapsayan, ahlaki ve rasyonel bir bağlam dâhilinde mümkündür. Kant bu doğrultuda hak kavramını şu şekilde tanımlar; "Bütün haklar, genel bir yasa vasıtasıyla benim özgürlüğümü başka herkesin özgürlüğüyle uzlaştırmak koşuluyla diğerlerinin özgürlüğünü sınırlandırmaktan ibarettir."¹⁴⁴

Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere Kant'ın hak teorisine göre özgürlüğün önündeki yegâne sınır başkalarının haklarını ihlal etmemektir. Bununla birlikte bireylerin doğa durumunda, yani sivil durum öncesinde ve sonrasında sahip olduğu haklar birbirinden ayrılmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere doğal durumda kişilerin sahip olduğu haklar, temelini saf akıldan alırken, sivil durumda haklar yasalardan hareketle tanımlanmaktadır. Elbette yasalar da aklın rehberliğinde üzerinde uzlaşmış kanun niteliğindeki kurallardır; fakat burada temel fark, doğal durumda bir kişinin başkasının hakkını gasp edecek biçimde davranmasının önünde bir engel yokken sivil durumda bu eylemin yasalar ile engellenmesidir. Buna göre eğer bir vatandaşın özgürlüğü, diğer kişilerin haksızlığa uğramasına sebep olacak eylemlerin

¹⁴³ Eser, s. 53

¹⁴⁴ Kant, TP, s. 48

önünü açıyorsa, söz konusu özgürlüğün yasalar vasıtasıyla sınırlandırılması gerekir. Kant bu durumu şu sözlerle ifade eder:

‘‘O halde/şimdi evrensel yasalara göre özgürlüğün önünde engel oluşturan her şey yanlıştır. Bu nedenle eğer özgürlüğün belli bir kullanımı evrensel yasalara göre özgürlüğü engellerse (yani o yanlışa) o zaman bu özgürlük kullanımına karşı koyan bir zorlama evrensel yasalara göre özgürlükle uyumludur, yani bu zorlama haklıdır. Öyleyse hukuku çiğneyeni zorlayan bir yetki çelişki ilkesine göre hukukla bağlantılıdır. ’’¹⁴⁵

Toplum sözleşmesi ve hak teorisi de bu noktada kesişir. Vatandaşlar doğal durumda sahip oldukları sınırsız özgürlüklerinden vazgeçerek, haklarının diğer herkesin özgürlüğüyle uyumlu olacağı sivil duruma geçerler. Bu sayede her vatandaş potansiyel tehlikelerden ve çatışmalardan uzak, güvenli bir ortamda yaşayabilir. Bu güvenli ortamın garantörü ise herkesin üzerinde uzlaştığı toplum sözleşmesidir. Buna göre uzlaşmayı yani sözleşmeyi hiçe sayan kişiler, hukuk kuralları ve yasalara göre cezalandırılmayı göze almış olurlar. Pozitif yasaların her bir vatandaşın hakkını koruyacak biçimde uygulanması ise egemen gücün sorumluluğudur.

Sivil toplumun can damarlarını oluşturan özgürlük, eşitlik gibi temel hakların yanında belirtilmesi gereken son derece önemli bir hak daha vardır ki o da mülkiyet hakkıdır. Hobbes ve Locke gibi modern politika düşünürlerinin teorilerinde merkezi konumda olan bu hak, Kant’a göre de devletin koruması altına giren haklardan biridir.¹⁴⁶ Nitekim Kant’ın ‘‘Hukuk Öğretisi’’ kısmında işlediği özel hak teorisi, bizzat mülkiyet hakkıyla ilgilidir.¹⁴⁷ Buna göre özel mülkiyet hakkının tanımlanması ve güvence altına alınması hakkaniyetli bir politik durum için oldukça önemlidir. Kant’a göre özel mülkiyet doğa durumunda kazanılan bir hak değildir; doğa durumunda mülkiyet hakkından söz edilemez. Zira doğa durumunda sahip olunan haklar geçicidir, yani başkası tarafından ihlal edilinceye dek geçerlidir.¹⁴⁸ Haliyle mülkiyet hakkının tam olarak bir hak statüsü kazanması ancak mülkiyetin hukuki anlamda tanımlanmasıyla mümkündür, o halde mülkiyet hakkının oluşumu, herkesin güven duyabileceği ortak bir gücü, yani yasaları adil biçimde uygulayan kamusal bir hukuk sistemini gerektirir.

¹⁴⁵ Kant, TMOM, s. 57 [72]

¹⁴⁶ Allen Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 219

¹⁴⁷ Wood, s. 217

¹⁴⁸ Kant, TMOM, s. 138

Kant'ın mülkiyet üzerine düşüncelerinin öncellerinden farklı bir çizgide yer aldığını söylemek yanlış olmaz. Örneğin Hobbes'a göre mülkiyet, özgür iradede bağımsız biçimde tümüyle insanın doğal, empirik ihtiyaçlarına dayandırılarak temellendirilir. Buna göre mülkiyet, devletin sivil düzeni sağlamak adına kullandığı bir araçtır.¹⁴⁹ Locke'a göre ise mülkiyet, sivil düzenin idaresi için kullanılacak bir araç olmaktan öte, sivil toplumun en temel amacıdır. Devletin görevi, insanların doğal durumda kendi emekleriyle kazandıkları mülkiyet hakkını korumaktır. Görüleceği üzere Hobbes'a göre devlet, mülkiyetin karşısında Locke'a göre ise mülkiyet, devlet karşısında bağımsızdır.¹⁵⁰

Öte yandan Kant'ın mülkiyet teorisine göre devlet ve mülkiyet karşılıklı olarak birbirine bağımlıdır. Mülkiyet söz konusu olduğunda, öncelikli olarak mülkiyete sahip olma yetkisi ve sınırları insanın hipotetik çıkarlarından tümüyle bağımsız özgür iradesi ile ilişkilendirilir. Bu özgür irade ise kategorik imperatifi seçen iradedir. Sözleşme kategorik imperatifin politik karşılığı olduğu için mülkiyet hakkı sözleşmeye katılan tarafların ortak özgür iradesinde, yani birleşmiş iradede temellenir. Bu nedenle Kant, Locke'un ilk sahiplenme ve mülkiyet arasında kurduğu empirik bağlantıyı reddeder. Tek taraflı hiçbir edim, başkalarının özgürlüklerinin sınırlarını ilgilendiren yükümlülüklerimizi üretmez.¹⁵¹

*“Böylece pratik akıl benden pratik aklın hukuk ilkesine göre benim ve senin olanın nesnelere uygulanmasında duyusal koşullara göre değil, bunlardan vazgeçerek bunun yerine soyutlamalarında uygulamamı istemektedir, çünkü söz konusu olan özgürlük yasalarına göre seçimin bir kuralıdır ve pratik akıl benden, nesnelerin zilyetliğini bu şekilde düşünmemi talep etmektedir; çünkü hukuk kavramları altında sadece anlama yetisi kavramının çıkarını yapılabilir.”*¹⁵²

Kant, bu nokta üzerindeki düşüncesini bir örnekle sürdürür;

“Bu nedenle, aslında benim bulunduğum yerden oldukça farklı bir yerde de olsa bir tarlaya sahip olduğumu söyleyebilirim. Çünkü burada yalnızca, onu denetimim altında tuttuğum ölçüde bir nesneyle kurulan akılsal bir ilişkiden söz ediyoruz (mekansal belirlenimlerden bağımsız olarak anlama yetisinin sahip olma kavramından) ve söz konusu nesne benimdir diyebilirim çünkü onu

¹⁴⁹ Wolfgang Kersting, “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, (der ve çev. Hakan Çörekçioglu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 84

¹⁵⁰ Kersting, s. 84

¹⁵¹ Kersting, s. 85

¹⁵² Kant, TMOM, s. 74 [98]

istediğim şekilde kullanma yönündeki iradem dışsal özgürlük yasasıyla çelişmez. Burada pratik akıl bizden sahiplenmeyi, seçimimin bu görünür nesnesinden ayrı olarak, empirik kavramlara göre değil, empirik kavramların apriori koşullarını içeren anlığın kavramlarına göre düşünmemizi talep eder”¹⁵³

O halde, bir nesneyi sivil toplum içerisinde mülk olarak sahiplenmek, bu nesneyi zaman ve mekândan bağımsız ve akılsal hukuka uygun biçimde düşünmekle olanaklı hale gelir. Görüleceği üzere Kant'ın evrenselci, sonuçtan ve içerikten bağımsız saf deontolojik sistemi, özel mülkiyet ve hukuk söz konusu olduğunda da son derece tutarlı şekilde işlemeye devam eder. Buna göre Kant'ın sözleşme vasıtasıyla mülkiyet ve devlet arasında karşılıklı meşruiyete dayanan güçlü bir ilişki kurduğunu söylemek mümkündür.

Anlaşılabileceği üzere hakların garanti altına alınması Kant'ın politika felsefesinin ve özel olarak toplum sözleşmesi teorisinin önemli meselelerinden biridir. Vatandaşların sahip olduğu hakların layığıyla garanti altına alındığı ideal bir politik düzen, ancak aklın yasasına uyularak oluşturulan bir devlet çatısı altında mümkün olabilir.¹⁵⁴ Bu doğrultuda öncelikle doğa durumundaki potansiyel savaş durumuna son verilir ve ardından genel adalet ilkesine uyumlu şekilde sivil durum tesis edilir. Nihayetinde sözleşme vasıtasıyla oluşan yeni politik düzende insan hakları yasalar ile garanti altına alınmış durumda olur. Ahlak ve akıl rehberliğinde tasarlanan sivil yasalar üzerinde bazı kişilerin rızası olmasa bile, bu yasaların adaleti konusunda kimsenin şüphe duymaması gerekir.¹⁵⁵

Zaten halkın kendi iradesiyle oluşturduğu bir anayasanın tek tek bireyler için adaletsiz olması beklenemez, çünkü bu yasaları oluşturması bakımından kimse kendisine karşı adaletsiz davranmak istemeyecektir. Kant'a göre sözleşmenin tarihte gerçekleşen bir olgu olarak değil de aklın bir idesi olarak düşünülmesinin sebeplerinden biri de budur. Yani kimsenin bir araya gelerek yasa koyucunun belirlediği ilkelere rıza göstermesine gerek yoktur, çünkü bunlar tüm halkın gönüllü

¹⁵³ Kant, AMHÖ, ss. 97-98

¹⁵⁴ Paul Guyer, “Kant’ın Ödevler Sistemi”, çev. Ali Kaptan, **Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 41-42, kış 2005, s. 313

¹⁵⁵ Kant, TP, s. 55

olarak kabul edeceği ve kendisi için oluşturmak isteyebileceği ilkelerdir.¹⁵⁶Kant bu durumu şu sözlerle dile getirir;

“Fakat bir kamusal yasa, yani herkes için haklar gereği müsaade edilen ile yasaklanan şeyi belirleyen bir yasa, bütün hakların kendisinden çıktığı kamusal iradenin bir edimidir ve bu nedenle kamusal yasa hiç kimseye karşı adaletsiz olamaz. Bunu sağlamak için gerekli olan tek şey, bütün bir halkın iradesidir (bu iradeyle herkes, herkes için karar verdiğinde, aslında tek tek her biri kendisi için karar vermiş olur.”¹⁵⁷

Ayrıca Kant, geleneksel biçimde kabul gören yorumun aksine, bir egemen gücün yani devlet unsurunun oluşması sürecinde insanların özgürlüklerini feda ettiklerini ileri sürmez. Kant’a göre, aslında, insanlar ancak hukuka bağlı bir devlet içerisinde, yani bir hukuk devletinde özgürlüklerini tam olarak tesis edebilirler. Bu durumun sebebi, yukarıda söz ettiğimiz üzere, yasaların insanların kendi iradeleri tarafından yaratılmış olmasıdır.¹⁵⁸

Tüm bunların ışığında değerlendirildiğinde, Kant’ın sözleşme nosyonunu aklın bir idesi olarak tanımlaması daha açık hale gelmiş olur. Kant’ın toplum sözleşmesi teorisinde sivil duruma geçişin bu şekilde açıklaması, Kant’ı doğa durumunu terk etme nedenine ilişkin tartışmalardan kurtarır. Başka deyişle, doğa durumundan hukuk durumuna geçişin motivasyonunun ne olduğuna yönelik soru artık anlamsız hale gelir. Toplum sözleşmesi fikrinin temelinde insanların öz çıkarlarının ya da doğa yasasının etkili olduğu şeklindeki düşünceler büyük ölçüde konu dışı kalır. Kant’a göre sözleşme, insanların sorunlarını çözecek ve adaleti tesis edecek ortak bir gücün eksikliği nedeniyle meydana gelmiş olsa gerektir ve sözleşme idesi de mevcut durumu daha adaletli kılmak için en temel kriterdir.

Kant’ın politika felsefesinde toplum sözleşmesinin birden fazla rolü olduğunu söylemek yanlış olmaz. Yukarıda aktardıklarımız bir kenara bırakılacak olursa, ileride detaylı biçimde açıklayacağımız üzere; sözleşme nosyonu aynı zamanda Kant’ın evrensel bir amaçlar krallığı olarak nitelendirdiği etik ve politik hedefe giden yolun ilk kısmını oluşturmaktadır.

¹⁵⁶ Patrick Riley, **On Kant As The Most Adequate Of The Social Contract Theoristst**, Sage Publications, Cilt: 1, Sayı: 4, 1973, s. 3

¹⁵⁷ Kant, TP, s. 51

¹⁵⁸ Kant, TMOM, s. 140

Buna göre sözleşme etrafında birleşen vatandaşların otonomileri, özgürlükleri ve eşitliklerini koşulsuz şekilde teminat altına alınabilirse oluşacak olan barış ortamı uluslararası alanda da gerçekleşme imkanına kavuşacaktır.

Kant bu hedefi doğrultusunda siyaset ve ahlakın bir noktada birbirine yaklaşacağını umut eder. Bu yaklaşma, ahlakın hukuka itaat etmesinden ziyade devletlerin dünya çapında bir toplum sözleşmesine girerek dünyayı giderek cumhuriyetçi hale getirmesiyle gerçekleşecektir. Böylece politika nihayetinde, ahlakın bariz biçimde yasakladığı şeyleri peşinden gitmeyi bırakacaktır.¹⁵⁹ Yerel düzlemde sözleşmenin gerçekleşmesi yani yerel cumhuriyetçilik dünya cumhuriyetçiliği beraberinde getireceğinden, sonsuz barış kozmopolit bir düzlemde gerçekleşecek ve devletler-arası siyaset ahlakı daha az ihlal eder hale gelecektir. Buna göre devletlerarası ilişkilerde bir denge kurulacak ve böylece devlet ajanı ortadan kalkmasa bile ona daha az ihtiyaç duyulacaktır. Politika giderek insanlara sahip oldukları iradeyi ortaya koyma fırsatı verecektir.¹⁶⁰ Görüleceği üzere, Kant diğer toplum sözleşmeleri düşünürlerinden farklı olarak sözleşmenin temeline modern rasyonalist ve çıkarıcı aklı değil, eleştirel ve pratik aklı, pratik akılda temellenen kategorik imperatifi yerleştirir ve böylece ahlak ile politika arasında bir uzlaşım kurmaya çalışır. Ancak ahlak ile politikayı uzlaştırma teşebbüsü bakımından Kant, sözleşme düşünürleri içindeki ilk isim değildir.

Rousseau'ya ayırdığımız bölümde değindiğimiz gibi, Kant ahlak ve politikayı uzlaştırma teşebbüsü bakımından Rousseau'dan fazlasıyla etkilenir. Fakat Kant, ahlakiliği toplumsal ve politik alana tam olarak uygulanabilmenin yolunu ararken, ahlak yasasının tümüyle içerikten arındırır ve bu bakımdan Rousseau'dan ayrılır.

Kant'a göre, Rousseau'nun aynı türün paydaşları olması bakımından bir insanın başka bir insana duygusal biçimde bağlı olduğu ve bu sebeple ona zarar vermemesi gerektiği şeklindeki düşüncesi problemlidir. Bu düşünme tarzı politik açıdan tehlikeli ve radikal sonuçlar doğurabilir; ayrıca insanın ahlaki rasyonalitesini göz ardı eder. Kant'a göre Rousseau'nun bu görüşünü benimsediğimizde şu sonuç kaçınılmazdır: Bir kişi, başka birine duygusal bir yakınlık hissetmiyorsa ona karşı ahlaki sorumluluk da duymaz. Bu durumda görev içeriği sürekli olarak değişen (örneğin; birine sempati

¹⁵⁹ Immanuel Kant, **Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı**, çev. Celal Yeşilçayır, 1.Basım, Fol Yayınları, Ankara, 2020, (EB), s. 85

¹⁶⁰ Riley, s. 6

duymak) psikolojik bir duygu-durumuna indirgenmiş olur. Nitekim Kant bunu açık biçimde dile getirmektedir:

“Kutsal Kitaptaki, komşumuzu -düşmanımızı bile- sevmeyi buyuran yerleri, kuşkusuz böyle anlamak gerekir. Çünkü eğilim olarak sevgi buyrulamaz; ama ödevden dolayı iyilik yapmak, hem, buna biri eğilim itmediği, hatta doğal ve zapt edilemez bir nefret karşı çıktığı zaman iyilik yapmak, tutkusal sevgi değil, pratik sevgidir – bir sevgi ki, duyusun bağımlılığında değil, istemede; insanın içini eriten duygudaşlıkta değil, eylemin temel ilkelerinde bulunur.”¹⁶¹

Görüldüğü üzere Kant, Rousseau'nun aksine özgür bir iradenin duygu tarafından değil , pratik aklın kendisi tarafından belirlenmesi gerektiğini belirtir.¹⁶²

Bir ahlak yasasının evrenselleştirilebilir olmasının yegane yolu onu içerikten ayrı olarak saf akıldan çıkarsamaktır. Yaygın olarak bilinen ve özellikle Hegel'in temsil ettiği bir eleştiriye göre, Kant'ın ahlaki sistemi tam da yukarıda belirttiğimiz üzere içerikten yoksun ve formel olması bakımından, uygulanması imkansız bir ahlak yasası temellendirmekle suçlanmıştır. Bu durum, Kant'ın moralite ile temellendirdiği politik düşüncelerinin de eleştirilmesine ve sorgulanmasına sebep olmuştur. Elbette yüz yılının en önemli düşünürlerinden biri olan Kant, felsefesinin formel yönüne gelen ve gelmesi muhtemel eleştirilerin farkındadır.

Kant “kategorik imperatif”in zannedildiği gibi uygulanması imkansız bir yasa olmadığını, sözleşme teorisini de işlediği politik eseri *Teori ve Pratik* adlı metinde göstermeye çalışır. Bu bakımdan Kant, teorik bilgiyi pratik bir bütünlük içerisinde ele alır. Kant'ın söz konusu eleştiriye yanıtını kavrayabilmek için özellikle *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* eserlerinde düşünürün ahlakilik üzerine yaptığı vurguyu tam olarak anlayabilmek gerekir. Kant'a göre irademiz evrensel yasa koyucu bir düşünceyle tikel amaçlardan arınmış biçimde sınırlandırılmalıdır. Bunun sebebi, eğer koşulsuz evrensel bir yasa söz konusu olmazsa eylemlerimiz koşullara tabi olur ve böylece aklın mutlak yasasını değil de, keyfi irademize göre bir amacı seçmiş oluruz. Koşullu eylemlerin ve öznel amaçların seçilmesi de çatışmayı körükler.¹⁶³

¹⁶¹ Kant, AMT, s. 15

¹⁶² Riley, s. 8

¹⁶³ Kant, AMT, ss. 15-20 Ayrıca bkz: Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, 3.Basım, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, ss. 37-38

Bu sebeple, Ahlaki ödevin pratik bir karşılığı olmadığı yönündeki eleştirilere yönelik olarak Kant, ahlaki maksimin çok net olduğunu savunur. Hatta, ahlaki maksim, öznel amaçları ve mutluluğu hedefleyen ya da ön plana koyan eylemlere göre, en sıradan insanın bile kolayca kavrayabileceği şekilde açıktır ve bencillikten arınmış olması, dolayısıyla çatışma olanağını ortadan kaldırması bakımından da başarılı olma şansı yüksektir; çünkü her durum ve koşulda yapılması gereken değişmez şekilde sabittir.

Nitekim Kant’ın etik anlayışına göre “akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf araç olarak davranmamaları, her defasında aynı zamanda kendi başlarına amaç olarak davranmaları gerektiği yasasına bağlıdırlar”¹⁶⁴

Elbette insanlar görev kavramının gerektirdiği şekilde tam bir bilince sahip olarak hareket etmeyebilirler. Fakat insanlar, ahlaki görevini yerine getirebilmek için başta mutluluk olmak üzere bireysel her türlü çıkardan bağımsız eylemde bulunmaları gerektiğini açık biçimde bilirler. Özetle, eleştirilere rağmen kategorik imperatif pek çok somut duruma uygulanabilir bir yasadır. Kant bu noktada, çeşitli örnekler verir. Buna göre bir dükkandan ödeme yapmadan bir mal alınamaz. Eğer herkes böyle yapmazsa, ekonomik, toplumsal, hukuksal ve ahlaksal bir yaşam oluşturulamaz. Böyle bir yaşamın yokluğunu, ne bireyler ne de genel olarak toplum ister. Bu yüzden salt, formel, içi boş, somut ve belli bir içerik taşımayan bu yasa, ancak kendisine tek tek her bir eylemimiz için bir ölçüt olarak başvurulduğunda bir işlev kazanıp uygulanabilir olan bir yasadır.¹⁶⁵

Bu saptamalardan hareketle Kant formel bir ahlak yasasını formel karakteri yüzünden eleştirmenin ahlaklılığa yapılabilecek en büyük kötülük olduğunu düşünür.¹⁶⁶ Elbette ahlaki eylem içsel bir karardır ve kişi yanlış olduğunu bildiği halde ahlaka zıt biçimde eyleyebilir. Benzer şekilde bir toplumsal yaşamda ahlaki ve hukuki eyleme ait unsular aklın taleplerine karşılık gelmeyebilir. Fakat bu konuda Kant’ın fikirleri son derece açıktır; eylemlerin ahlaki değerinde esas olan, ahlak yasasının iradeyi doğrudan belirlemesidir.

¹⁶⁴ Kant, AMT, s. 51

¹⁶⁵ Doğan Özlem, **Kant Üzerine Yazılar**, Notos Yayınları, 2015, ss. 30-31

¹⁶⁶ Kant, AMT, s. 12

İradenin belirlenmesi gerçekten de ahlak yasasına uygun olarak gerçekleşirse eylem ahlaki olur. Fakat bu belirlenim duygular vasıtasıyla gerçekleşirse eylem, hukuki olsa da ahlaki olamaz.

“İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmağa uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir; ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz bütün eğilimlerin topunun birden, lehine gerçekleştirebileceği her şeyden, karşılaştırılamayacak kadar yüksek değer verilmelidir.”¹⁶⁷

Elbette empirik unsurlar ahlaka farklı yollarla aracılık edebilir. Örneğin mutluluk, doğrudan doğruya ve kendi içinde bir ödev olamayacak bir şey olsa da, ahlakın destekleyicisi olduğu sürece, dolaylı olarak bir ödev haline gelebilir. Fakat Kant’a göre mutluluk asla ahlaki buyruğun temel ilkesi değildir.¹⁶⁸ Bu sebeple Kant, sempati, haz, acı, mutluluk gibi psikolojik hislere bağlı olan ve evrenselleştirilebilir yapıda olmayan ve herkes için ayrı ayrı haklı çıkarılabilecek olan duyguları ahlaki buyruğun kriterleri olarak görmez. Aksi söz konusu olursa, ahlak pratik aklın sesinden tümüyle farklı bir yolu takip eder. Kişinin eylemlerinde tam olarak özgür ve otonom olması için empirik içerikleri eyleminin amacı olarak belirlememesi gerekir.

Öte yandan Kant’a göre mutluluk ve özgürlük arasındaki problem, etik ve politik düzlemde ele alınması gereken bir problemdir. Burada Kant’ın otonomiye attığı önem bir kez daha öne çıkmaktadır. Kant’a göre ahlakın kaynağı, iradeyi eğilim ya da arzular vasıtasıyla etkileyen bir nesnede veya doğal bir dürtüde yatamaz. Ahlak yalnızca özgürlüğe yani iradenin kendi koyduğu yasaya tabi olması anlamında otonomiye, başka deyişle aklın kendi yasalarına itaat etmesiyle mümkündür¹⁶⁹. Bu anlamdan ahlak yasası bir öz-belirlenimdir. Kant’ın mutluluğu ahlakın temel ilkesi olarak ele almamasının nedeni tam da budur. Kant’ın kelimeleriyle; ‘‘Mutluluk aklın bir ideali değil, sırf deneysel nedenlere dayanan hayal gücünün bir idealidir; bu nedenlerin de, aslında sonsuz olan bir sonuçlar dizisinin tamına ulaştıracak olan bir eylemi belirlemelerini beklemek boşuna olur.’’¹⁷⁰

Kant’ın iradeyi içeriksiz bir ahlak yasasının belirlenimine tabi kılarak otonomiye temellendirme tarzı, onun politik düşüncesinin de merkezinde yer alır.

¹⁶⁷ Kant, AMT, s. 9

¹⁶⁸ Riley, s. 4

¹⁶⁹ Riley, s. 10

¹⁷⁰ Kant, AMT, s. 35

Buradan hareketle Kant sözleşme devletinin ve kamusal hukukun vatandaşların mutluluğuyla doğrudan bir ilgisi olmadığını iddia eder. Eğer sosyal erdemler ahlak yasası haricinde duygu, tutku, eğilimler ile açıklanırsa bu paternalistik bir toplum yapısıyla sonuçlanır. Aslında Kant empirik ahlak teorilerine karşı çıkarken onların hedonizmle sonuçlanma tehlikesinden çok sistematik bir despotizme kapı aralama olasılığından endişelenir. Zira paternalistik bir yönetim altında kişinin ne ahlaki ne de politik otonomisinden söz etmek imkansızdır.¹⁷¹

Sonuç olarak, Kant'a göre mutluluğun, politikayla hiçbir pozitif bağı yoktur. Politika, özgürlükle ilgilidir.¹⁷² Bu nedenle Kant'ın pratik felsefesinin temel öncülerinden beslenen Kantçı sözleşme ve hukuk devleti idealinin en kilit kavramı özgürlüktür. Bu son derece anlaşılır bir durumdur, çünkü insanın eylemlerinden ahlaki ve hukuki olarak sorumlu tutulabilmesi için onun en başta özgür olması gerekir.

3.3 SÖZLEŞME VE KAMUSAL ELEŞTİRİ

Kant sözleşme teorisinde özgürlüğü aynı zamanda politik bir hak olarak tanımlar ve bu hakkı daha ileri dereceden güvence altına alabilmek için eşitlik ve bağımsızlığı da sözleşme devleti altında korunması gereken haklar olarak belirler. Böylece özgürlük, bağımsızlık ve eşitlik en temel politik haklar olarak tanımlanır. Özgürlük bir yandan otonomiye yani herkesin kendi koyduğu yasaya tabi olmasını öte yandan liberal bir çizgide herkesin kendi seçtiği yaşam tarzını benimsemesini yani kendi kaderini belirleme hakkını ifade eder. Eşitlik otonom olmak ve kendi kaderini belirleme hakkına sahip olmak bakımından herkesin eşit olmasını ve de hukuk karşısında herkesin eşitliğini ifade eder. Bağımsızlık ise oy kullanma hakkına karşılık gelir ve birinin bir başkasına ihtiyaç duymadan kendi kararlarını kendi alabilme hakkını ifade eder.¹⁷³

Şimdi Kant bu üç hakkı sözleşme devletinin öncelikli olarak garanti altına alması gereken haklar olarak sunduğu için bu hakların gerek devlet tarafından gerekse vatandaşlar tarafından uyulması gereken haklar olduğunu açıklar.

Bu hakların ihlal edilmesi durumunda, bu ihlal ister en üstün otoriteden isterse vatandaştan gelsin, Kant'ın sözleşme teorisinin öncüllerine göre yani sözleşmenin bir eleştiri kriteri olarak tesis edilmesinin bir sonucu olarak kamusal eleştiriye açık hale

¹⁷¹ Kant, TP, s. 46

¹⁷² Çörekçioğlu, ÇPDU, s. 15

¹⁷³ Kant, TP, s. 51-53

gelir. Bu nedenle sözleşme aynı zamanda özgür bir kamusal alanın kurulmasını gerektirir. Buna göre kamusal alanda vatandaşlar, sadece adaletsiz yasaları değil aynı zamanda bir vatandaşın bir diğerine karşı yaptığı hak ihlallerini sorgulamak, tartışmak ve eleştirmek konusunda özgür olmalıdır.¹⁷⁴ O halde yasaların ve yönetimin uygulamalarının adaletinin sorgulandığı ama aynı zamanda bir vatandaşın diğerleriyle ilişkisinin niteliğinin açığa çıkartıldığı yani kişinin haklarını kısıtlayan her türlü eylemin, normun ve yaşam tarzının eleştiriye tabi tutulduğu, hoşgörü ve diyalogun ön planda olduğu bir kamusal alanı tesis etmek Kant'ın sözleşme teorisinin temel hedeflerden biridir. Kant'ın aşağıdaki ifadesi politik-kamusal yaşamın temel ilkesi olarak yorumlanabilir: “Dışsal olarak öyle eyle ki senin seçimin özgür kullanımı bir başkasının özgürlüğüyle evrensel yasalara göre bir arada var olabilsin.”¹⁷⁵

Elbette Kant kamusal ve politik eylemin ilkelerini daha ileri dereceden tanımlar. Sözleşme aklın bir idesi olarak, bir ideal olarak mevcut durumun bir eleştirisini içerdiği ve karşılıklı özgürlük ve eşitlik ilkelerine dayandığı için kamusal eylem Kant için öncelikle bir eleştiri eylemidir. Kant bu eleştirinin yöntemini ve sonucunu otonomi olarak tanımlar. Yani kişinin kendi aklına dayanarak yaptığı eleştiri aynı zamanda kişinin kendi otonomisini tesis etmesiyle sonuçlanır. Ancak otonom bir şekilde düşünme öncelikle kişinin kendi hatasıyla düştüğü ergin olmayış durumundan kurtulmasını gerektirir.

Buna göre insan aklını kullanırken başkasının veya bir otoritenin kılavuzluğuna değil, sadece kendi aklına dayanmalıdır. Eski zamanlardan bu yana başkasının kılavuzluğunda düşünme gelene haline gelmiş olsa da, insanlığın kendi bağımsız düşünme yeteneğini geliştirerek aydınlanması mümkündür. Kant bu noktada yönde kendi aklının kılavuzluğuna dayanan, otonomi için çabalayan ve bağımsız düşünceyi bir ödevmişçesine benimseyerek etrafına yaymak için çabalayan insanlar her zaman var olacağını ve bu tür insanların kamunun aydınlanmasına ve bağımsız düşünme yeteneğinin yaygınlaşmasına hizmet edeceklerini düşünür.¹⁷⁶

Öte yandan Kant kamusal sözü evrenselleştirme ilkesine tabi kılar. Kamusal alanda ortaya çıkan herhangi bir hak talebi, adaletsiz yasa veya normlara karşı yapılan

¹⁷⁴ Hakan Çörekçioğlu, “Kant’ın Sui Generis Sözleşme Teorisi: Yerelden Dünyaya”, **Felsefi Düşün Dergisi**, Sayı:19, 2022, (SG), s. 159

¹⁷⁵ Kant, TMOM, s. 57, [72]

¹⁷⁶ Kant, AN, s. 312-313

herhangi eleştiri herkesin onayını alabilecek tarzda genelleştirilmedi. Bu noktada Kant aklın kamusal kullanımı ile özel kullanımı arasında ayrım yapar. Aklın kamusal kullanımında kişi her konuda düşüncelerini özgürce ifade ederken sözünü genelleştirmelidir, fakat aklın özel kullanımı söz konusu olduğunda bu durum geçerli değildir. Öncelikle bir devlet memuru veya bir din görevlisi işinin gerektirdiği eylemlere yönelik olumsuz düşüncelerini görevini icra ederken dile getiremez. İtaat burada kesin emirdir, çünkü yapay bir anlaşma gereği toplum hizmeti olarak kişiye bir görev verilmiştir. Öte yandan aklın özel kullanımı belli rol, kimlik ve statüye dayandığı için, dayandığı şey her ne ise o şeyin içeriği tarafından belirlenmiş durumdadır; dolayısıyla burada bir otonomi durumundan söz edilemez.¹⁷⁷

Ancak Kant aklın özel kullanımı ile kamusal kullanımı arasında bir geçiş imkanı olduğunu düşünür. Buna göre bir asker, bir devlet memuru veya bir din görevlisi işini yaparken aklın özel kullanımına bağlıdır ama onların her biri aynı zamanda bir vatandaş olarak kamusal alana çıktığında işiyle ilgili adaletsizlikleri eleştirebilmelidir. Bu durum kişinin göreviyle ilgili yükümlülüklerine karşı geldiği anlamına gelmez. Sözün özü, kişi aklın özel kullanımında bir görev ile işine bağlıyken aklın kamusal kullanımında yalnızca aklın sesine bağlıdır. Burada akıl herkes için konuşabilir. Elbette bu noktada aklın kamusal kullanımının gerçekleşmesi ve özgür bir kamusal alanın tesis edilmesinin ön koşulu ifade özgürlüğüne sahip olmaktır.¹⁷⁸

Kant'ın kamusal alana ve iletişime yaptığı bu vurgu çağımızın ideolojik ve çarpıtılmış iletişim biçimlerine bir alternatif sunarak günümüz düşünürleri üzerinde etkili olmuştur. Nitekim Habermas modernlikle birlikte aklın patolojik bir rasyonelleşme sürecinin içine düştüğünü iddia eder ve bu duruma bir çözüm üretme noktasında Kant'dan etkilenir. Habermas da, tıpkı Kant gibi modernliğin yarım kalan, tamamlanmamış bir proje olduğunu iddia eder ve postmodernizme karşı modernizmi savunurken iletişimsel rasyonaliteyi toplumsal ve politik yaşama olarak egemen kılmanın yolları üzerine düşünür. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* eserinde Batı kültür tarihinde kamusal alanın tarihçesini ve dönüşümünü inceleyen Habermas, yurttaşların bir sınırlama altında kalmaksızın otonom bir biçimde toplanabilmeleri, kendilerini ifade edebilmeleri, genel ve özel çıkarları konusunda tartışabilmelerinin

¹⁷⁷ Kant, AN, s. 314

¹⁷⁸ Kant, AN, s. 314

önemini ısrarla vurgularken o da rasyonel sözün genelliği ilkesine bağlı kalır.¹⁷⁹ Böylece hem Kant ve hem de Habermas Aydınlanmayı eleştiri ve iletişim üzerinden bir politik proje olarak yeniden yapılandırmaya çalışırlar.

Düşünce tarihine yakından bakıldığında bilimsel ve teknik akla dayalı Aydınlanma projesinin, felsefi düşüncenin sınırlarını zorladığını ve hatta kendisine zarar vermeye başladığını görmek mümkündür.¹⁸⁰ Milyonlarca insanın yaşamını yitirdiği dünya savaşları, nükleer silah tehditleri, mülteci krizleri, azınlık problemleri gibi bugün dahi önemini koruyan bir çok politik sorunun meydana gelmesinde 17. Yüzyılda güç kazanan pozitivist modern bilim paradigmasının toplumsal alandaki olumsuz etkisi göz ardı edilemez. Aydınlanma projesi pek çok alanda ilerleme hedefi içinde olsa da bu dönemde aklın “yanlış” kullanımı sebebiyle özneler arası iletişim giderek azalmış ve aşırı bireyselleşmenin bir sonucu olarak kolektivite ilkesi zarar görmüştür.¹⁸¹ Bu durum özneler arası solipsizmin yaygınlaşması olarak da tanımlanabilir. Elbette bu tür bir solipsizmin kökenleri modern politik teorilere, bu teorilerde pragmatik-teknik akla yapılan vurguya, insanın bencil ve kendi çıkarı peşinde koşan bir varlık olduğu şeklindeki tasarımlara geri götürülebilir. Ancak bu konuda en belirleyici olan ve Hobbes’un teorisinde karşımıza çıktığı gibi modern politika felsefesi üzerinde de derin etkileri olan Kartezyen “cogito” tasarımıdır.

Bu noktada Kant’a gelirse, onun 18. yüzyılda devrim niteliğinde oluşturduğu özne merkezli yeni epistemolojik sisteminin politik sonuçları, Descartes’ın soliptik özne tasarımı ve bu solipsizmden etkilenen politik teorilerden ciddi anlamda farklılık gösterir. Şimdi transandantal felsefenin epistemolojik düzlemde nesneyi değil özneyi merkeze alan bir felsefe yapma tarzı olduğuna değinmiştik. Ancak Kant’ın özne tasarımı, Descartes’ın soliptik özne tasarımıyla farklıdır. Kant’da özne, kendi varlığının bilincine varabilmek için dış dünyadan gelen veriye ve bu veri üzerinde akılsal yetilerini kullanmaya ihtiyaç duyar. Başka deyişle özne nesneyi bilirken aslında kendini de bilir. Buna karşılık Descartes’ın özne felsefesinde özne kendi içine kapalı bir öz-düşünümünden hareketle kendi varlığının bilincine varır. Burada özbilinç,

¹⁷⁹ Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora, 6.Baskı, İletişim Yayınları, 2005, s. 60

¹⁸⁰ Hakan Çörekçioğlu, **Modernite ve Ütopya**, Sentez Yayınları, 2015, (MÜ), s. 109

¹⁸¹ Leonidas Donskis, Zygmunt Bauman, **Ahlaki Körlük**, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, 2020, ss. 14-15

öznenin kendisi dışında olan herhangi bir şeyle ilişkisinde değil, tamamen kendi kendisiyle ilişkisinde tesis edilir. Kartezyen soliptik öznenin etik ve politik alandaki karşılığı “insan insanın kurdudur” ifadesinde özetlendiği gibi Hobbes’un teorisidir. Oysa Kant, Kartezyen solipsizmi sadece epistemolojik değil aynı zamanda etik ve politik düzlemde de aşmak ister. Öznelerarasılık, karşılıklılık ilkesi ve özgür bir kamusal alan ideali aslında ötekiyle olan ortaklığa, ötekini dikkate almaya ve nihayet onunla iletişim kurmaya işaret eder. Bu kavramlarla aynı zamanda Kant’ın epistemolojik projesinin politik sonuçlarıyla karşılaşırız.

Eğer biz bilgiyi elde etmek sürecinde kendimizden dışarıya açılıyorsak ve nasıl kendi varlığımızın bilincine varmak için dış dünyadan gelen veriye nasıl ihtiyaç duyuyorsak, aynı şekilde etik ve politik eylem ilkelerimizin herkesin onay verebileceği ilkeler olduğunu bilmek içinde kendimizin dışına çıkmamız yani başkalarıyla iletişim kurmamız, onların yargılarını da göz önüne almamız gerekir. Kant bunu bakış açımızı genişleterek düşünmek olarak tanımlar. Bu tarz düşünmek Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*, *Mantık* ve *Antropoloji* eserlerindeki ifadesiyle söylersek “genişletilmiş düşünme maksimi”ni doğrultusunda düşünmek demektir. Şimdi Kant düşüncemizi genişletmek için kendi perspektifimizden sıyrılıp başkasının perspektifine yerleşmemiz gerektiğini, bu yer değiştirmenin koşulunun ise başkasıyla iletişim kurmak olduğunu düşünür. Nitekim Antropoloji eserinde Kant genişletilmiş düşünme maksimini iletişim maksimi olarak tanımlar. Böylece genişletilmiş düşünme maksimiyle kamusal iletişimin ve eleştirinin Kantçı ilkelerinden bir diğeri karşımıza çıkar.¹⁸² Ancak Kant’ın düşüncesinin sistematik bütünlüğünü göz önüne aldığımızda genişletilmiş düşünme tarzının kamusal sözün genelleştirilmesine hizmet ettiği açıktır.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız şekliyle Kant, eleştiri ve iletişim ilkelerini bu şekilde belirleyerek sözleşmenin ideallerini gerçekleştirmeyi, yani özgürlük, eşitlik ve bağımsızlığı tesis etmeyi politik toplumun kamusal alandaki iletişime dayalı barışcıl eylemleriyle ilişkilendirir. Bu görüşüyle bağlantılı olarak vatandaşların yasaların adaleti ve meşruiyetini tartışma özgürlüğüne sahip olması gerektiğini ısrarla vurgulamasına rağmen, adaletsiz bir yasa koyucuya karşı her türlü aktif direnişini, egemene karşı her türlü itaatsizliği yasaklar. Kant bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

¹⁸² Immanuel Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, 1.Basım, İdea Yayınları, İstanbul, 2006, s.160-161 Ayrıca bkz: Arendt, s. 135-136

“Bu nedenle, bir halkın yasa koyucu devlet başkanına herhangi bir direniş göstermesi hukukla bağdaşmaz, çünkü hukuksal bir durum ancak devletin başının yasa koyucu genel iradesine tabi olmakla mümkündür. Bu nedenle, ayaklanma (seditio), hele hele isyan etme (rebellio) hakkı yoktur ve hepsinden önemlisi, devlet başkanının (Monark) gücünü kötüye kullandığı (tyrannis) bahanesiyle onun bireysel şahsına saldırmak, hatta hayatına kastetmek (monarcho machismus sub specie tyrannicidii) hiçbir şekilde söz konusu olamaz. Bu tür herhangi bir girişim vatana ihanettir (proditio eminens) ve kim böyle bir ihanet işlerse, babasını (parricida) yok etmeye teşebbüs ettiği için ölümden daha aزیyla cezalandırılmamalıdır.”¹⁸³

Burada Kant hukuka başvurarak herhangi bir anayasanın, şiddete özellikle devletin başına karşı şiddet içeren bir eyleme izin veremeyeceğini iddia eder. Bu nedenle ayaklanma veya isyan hakkı diye bir hak olamaz. Aynı şekilde herhangi bir vatandaşın hükümdarın yetkisine el koymak ya da gücünü kötüye kullandığı için onu öldürmek gibi bir hakkı olamaz.¹⁸⁴

Öte yandan vatandaşlar egemenin yaptığı bazı düzenlemelerin halk arasında eşitsizliğe ve haksızlığa yol açtığını düşünürlerse, yine yöneticinin onayını almak kaydıyla bu kanılarını kamusal alanda paylaşabilme hakkına sahiptir. Aksi takdirde devlet başkanının hata yapmayacağını ya da her şeyi öngörebilir olduğunu varsaymak onu kutsal sezgilere sahip insanüstü bir varlık olarak tasarlamak anlamına gelir. Fakat burada bireylerin anayasaya saygı ve bağlılık sınırlarını aşmamaları gerekir. Vatandaşlar eleştiri ve ifade özgürlüğüne sahip olmadıklarında, Hobbes’un teorisinde olduğu gibi, en üst yöneticiden hiçbir hak talebinde bulunamazlar. Öte yandan ifade özgürlüğünün yasaklanması, yasa koyucuyu da kendi uygulamalarını gözden geçirmesi gereken konularda bilgi sahibi olmaktan alı koyar ve böylece kendisiyle çelişmesine sebep olur. Bu çelişkinin sebebi açıktır: Bir egemen ancak halkın iradesini temsil ettiği sürece vatandaşları üzerinde otoriteye sahip olabilir.¹⁸⁵ Oysa ifade özgürlüğünün yasaklanması halkın birleşmiş iradesinin göz ardı edilmesi anlamına gelir.

¹⁸³ Kant, TMOM, s.131, [180]

¹⁸⁴ Kant, TMOM, s.144

¹⁸⁵ Hassner, s. 90

Bununla beraber bir devlet görevlisi olarak devlet başkanına ifade özgürlüğü ve kamusal düşüncenin çeşitli problemler yaratabileceği konusunda tavsiyeler vermek onu kendi halkına karşı kışkırtmaya ve şüphe duymaya teşvik eder ki bu bir suçtur.¹⁸⁶

Kant'ın hükümdara ve onun sahip olduğu haklara yönelik açıklamalarında bazı çelişkili ifadelerin yer aldığını da belirtmek gerekir. Örneğin Kant, *Hukuk Öğretisi* metninde devrimi illegal olarak tanımlarken, *Fakültelerin Çatışması* adlı metninde Fransız Devrimi'ni insan ırkının daha iyiye doğru ilerlediğini gösteren bir işaret olarak yorumlar.¹⁸⁷ Kant'ın politik düşüncesini daha iyi kavrayabilmek adına bu çelişkili ifadeleri iyi analiz etmek gerekir.

Her iki metin arasındaki çelişkili ifadeleri yorumlamak için öncelikle dönemin baskıcı rejimini ve sansür uygulamalarını göz önüne almak gerekir. Şiddeti artan baskı ve sansür tehdidi altında Kant'ın basiret kuralını takip ettiğini söyleyebiliriz, öte yandan Kant'ın dönemin muhalif dergisine Berlin Aylık Dergisine yazı göndermekten de geri kalmadığını belirtelim. Öte yandan Kant'ın Fransız Devrimi'ni överken esas dayanak noktası, devrimcilerin şiddet içeren eylemleri değil, devrime aktif olarak katılmayan insanların yani kamunun devrimci ideallere verdiği onaydır. Burada Kant'ın kendi felsefesinin temel öncüllerine sadık kalarak şiddet içermeyen bir kamusal onayın tarafında yer aldığı söylenebilir. Nitekim Kant'a göre bu tepkinin veya onayın altında insan olmanın gerçek doğası, yani insanın ahlaki yönü başka deyişle özgürlük talebi yatar. Bu nedenle bu onay Kant için son derece önemlidir, çünkü ahlaki ilerlemenin, özgürlük ve otonominin altına atılan bir imza niteliğindedir.¹⁸⁸

Kant'ın itaatsizlikle ilgili çelişkili gibi görünen bazı ifadeleri bu şekilde yorumlandığında, Kant'ın genel sistemi açısından gayet tutarlı görünür. Öte yandan Kant'ın Fransız Devrimi'ne yönelik olumlu düşüncelerini daha kolay anlayabileceğimiz perspektif bununla sınırlı değildir. Bilindiği üzere Kant'ın sözleşme idesi kategorik imperatifin bir tezahürüdür. Politik düzlemde Kategorik imperatifin asıl koşulu ise sözleşmenin gereklerini yerine getirmektir. Şimdi, eğer devlet başkanı sözleşme idesinin gerektirdiği biçimde halkın iradesini temsil etmekten, adaletten ve

¹⁸⁶ Kersting, s. 63

¹⁸⁷ Çörekçioğlu, DT, s. 183 Ayrıca bkz: Immanuel Kant, **"An Old Question Raised Again: Is The Human Race Constantly Progressing?"**, *The Conflict Of The Faculties*, (çev. Mary Gregor), Cambridge University Press, s. 153-155

¹⁸⁸ Hassner, s. 96

moraliteden uzak eylemlerde bulunursa, bu durum sözleşmenin tek taraflı feshi anlamına gelmiş olur.

Kendi içerisinde tezat oluşturan bu durum ortaya çıktığında, isyan yalnızca hak değil bir ödev haline de gelmiş olur, çünkü asıl olan sözleşmenin yani kategorik imperatifin koşullarını yerine getirmektir.¹⁸⁹ İşte böyle bir durumda egemenin adaletsiz tutumlarına karşı durmak etik ve politik olarak meşruiyet kazanır. Böyle bir yorumdan hareketle sivil itaatsizlikten devrine kadar her türlü direnme biçiminin Kant'ın düşüncesinde bir yer bulabileceğini söyleyebiliriz. Başka deyişle “etik, hukuk ve politika arasındaki akılsal sistematik birliği göz önüne aldığımızda, Kant'ın felsefesinin sadece sivil itaatsizliğe değil, ondan tamamen farklı bir politik itaatsizlik türü olan devrime de meşru bir dayanak sağladığı sonucuna ulaşabiliriz.”¹⁹⁰

Kant'ın politika felsefesinin bir diğer gerilimli noktası ise vatandaşların aktif ve pasif vatandaşlar olarak tanımlanmasıdır. Şimdi, Kant'ın sözleşme teorisine göre sözleşme tarafların birleşmiş iradesine dayanır ve sözleşme ile birlikte vatandaşların özgürlüğü, eşitliği ve bağımsızlığı garanti altına alınır. Ancak Kant birleşmiş irade nosyonuna rağmen oy kullanma hakkı ile tanımladığı bağımsızlığı sözleşmenin bütün taraflarına tanımaz ve böylece hem kendi ahlak felsefesinin hem de sözleşme teorisinin temel öncülleri ile çelişir. Kant bir vatandaşın oy kullanmaya uygun olması için, onun her yönden özellikle ekonomik olarak bağımsız olması gerektiğini düşünür; buradan hareketle reşit olmayanların, kadınların ve emeğini satanların oy kullanma hakkına sahip olmadıklarını iddia eder. Kant'a göre;

“Vatandaş olmanın tek şartı oy verme yeterliliğine sahip olmaktır. Ancak oy vermeye uygun olmak, bağımsızlığı yani birisinin halktan biri olarak yalnızca devletin bir parçası değil aynı zamanda onun bir üyesi olmasını; bir topluluk içinde başkalarıyla birlikte kendi seçimine göre hareket etmesini gerekli kılar. Bu nedenle bağımsız olma niteliği, vatandaşlar arasında aktif ve pasif vatandaş ayrımı yapmayı gerektirir. (Buna göre) bir tüccarın veya zanaatkarın emrindeki bir çırak; ev hizmetçileri (devletin hizmetinde çalışanlar hariç); çocuklar; tüm kadınlar ... pasif vatandaşlardır.”¹⁹¹

¹⁸⁹ Çörekçioğlu, DT, s. 183

¹⁹⁰ Hakan Çörekçioğlu, “Kant’tan Bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün mü?”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, (der. ve çev. Hakan Çörekçioğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 296

¹⁹¹ Kant, TMOM, s. 126, [169]

Kersting'e göre ahlak ve hukuk üzerine tüm düşüncelerinde empirik içerikleri reddeden ve vatandaşların her birini eşit, özgür ve bağımsız kişiler olarak betimleyen Kant'ın aktif ve pasif olmak üzere vatandaşları iki sınıfa ayırması kendi sistematik düşüncesi içerisinde tutarsızlık yaratır. Bağımsızlık ve otonominin koşullarından söz ederken öncelikle kişilerin akıl sahibi olması gerektiğini ve bu bakımdan herkesin eşit olduğunu dile getiren Kant, daha sonra oldukça olumsal ve konjonktürel bir faktörü a priori bir temellendirme ilkesi haline getirmesiyle kritik bir hata işlemiş olur.¹⁹²

Öte yandan ilk bakışta tutarsız görünen bu düşünceyi Kant'ın kendi düşünce sistematigi içinde kalarak ve 18. yüzyılın koşullarını göz önüne alarak makul bir zemine oturtmak mümkün olabilir. Kant, yukarıdaki açıklamadan da anlaşıldığı üzere mülk sahibi olmayan vatandaşların, ücretli işçilerin ve kadınların ekonomik olarak bağımsız olmadıkları için politik olarak da otonom olamayacaklarını düşünür. Bu durum söz konusu vatandaşların halk oylamasında kendi iradelerine göre değil ekonomik açıdan bağımlı olduklarının iradesine yani kadının kocasının, çocuğun ebeveyninin, işçinin patronunun iradesine göre oy kullanmasına neden olabilir.

Bu durumda halkın birleşmiş iradesi tam olarak gerçekleşemez. Kant, etik ve politik felsefesinin temeline otonomiye yerleştiren bir düşünür olarak halkın birleşmiş iradesinin bağımsız biçimde tesis edilmesi gerektiğine inanır. Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın vatandaşlık üzerine yaptığı ayrım onun politik sisteminde bir tutarsızlığa yol açmadığını ama epistemolojik demokrasi projesiyle uyuşmadığını söyleyebiliriz. Öte yandan 18. yüzyılın koşulları değiştiğinde yani işçi sendikalarının kurulduğu, kadınların ekonomik yaşama aktif olarak katıldığı ve adaletsiz gelir dağılımı dengeleyen bir sosyal devletin kurulduğu yerde Kant'ı aktif ve pasif vatandaş ayrımı yapmaya yönlendiren sebepler ortaya kalkar. Böyle bir durumda Kant'ın düşüncesinin pasif vatandaşlık anlayışını devre dışı bırakan ve bağımsızlığı herkese bir hak olarak tanımlayan etik ve politik ilkelere sahip olduğu söylenebilir.

Kant'ın düşünme sistematigi aynı zamanda sözleşmecî idealleri yani özgürlük, eşitlik ve bağımsızlığı kozmopolitan düzlemde de gerçekleştirmenin koşullarını da içerir ve bu koşullar Kant'ı dünya barışı üzerine; dünya barışını garanti altına alacak kozmopolitan bir politik düzenin imkanı üzerine düşünmeye sevk eder.

¹⁹² Hassner, s. 93

3.4 SÖZLEŞME, CUMHURİYET VE DÜNYA CUMHURİYETİ

Kant'ın sözleşme teorisinin en temel hedefleri ve Kantçı felsefenin evrensellik vurgusu, hak ve özgürlükleri dünya çapında garanti altına alan bir dünya sivil durumunu adeta zorunlu kılar. Nitekim Kant sadece yerel düzlemde değil küresel düzlemde de evrensel barışın hakim olduğu bir dünya düzenin koşullarını saptamaya çalışır ve böylece kendi sözleşme teorisinin alanını genişletir. Kant evrensel barışı tesis etmeyi öncelikle pratik aklın bir buyruğu olarak görür.

Kant'ın dünya barışı ve kozmopolitan politika üzerine düşündüğü temel eseri “*Edebi Barış Üstüne*”dir. Esas olarak iki ana bölüme ayrılan eserde ilk olarak mevcut durumdaki savaşların sona ermesi için gerekli ön koşullar sıralanırken, ikinci bölümde barışın tümüyle tesis edilebilmesi için gerekli olan maddeler dile getirilir. Kant’a göre ebedi barış öncelikle hukuksal-politik bir meseledir. Nasıl yerel düzlemde kökensel sözleşme vasıtasıyla tek tek tüm vatandaşların hak ve özgürlüklerini tesis etmeyi amaçlayan bir hukuk devleti söz konusuysa aynı şekilde uluslararası alanda tek tek her devletin ve onların vatandaşlarının haklarını ve özgürlüklerini garanti altına alan bir hukuk devletine ihtiyaç vardır.

Şimdi bilindiği gibi, Kant'ın düşüncesine göre, yerel düzlemde kamusal hukukun tesis edildiği sözleşme devletinde, her bir vatandaş doğa durumunda sahip olduğu kontrolsüz özgürlüğünden vazgeçer ve haklarını, özgürlükleri ve otonomisi garanti altına alan yasaların yaptırımını altına girer. Kant dünya barışı üzerine düşünürken de aynı akıl yürütmeyi takip eder. Buna göre dünya barışını sağlamanın yolu tek tek her devletin bir sözleşme vasıtasıyla yaptırım gücü olan bir uluslararası bir hukuk devleti kurmalarıdır. Başka deyişle tek tek devletler, kendi aralarındaki doğa durumunu terk ederek dünya çapında tesis edilecek bir sivil duruma geçmelidir.¹⁹³

Aksi takdirde, tıpkı doğal durumda olduğu gibi devletlerarasında oluşan herhangi bir çatışma ya da anlaşmazlık durumunda adaleti tesis edecek ortak bir mahkeme bulunmadığı için taraflardan hiçbirisi haksız ilan edilemez. Dolayısıyla taraflardan birinin diğerine uygulayacağı her türlü haksız müdahale ve savaş meşru hale gelir. İşte bu noktada Kant savaş durumuna son vermeyi aklın bir buyruğu olarak sunar. Nasıl doğa durumunda insanlar aklın buyruğu olan kategorik imperatifin

¹⁹³ Kant, EB, ss. 48-50

çağrısına uyarak sivil duruma geçiyorlarsa, aynı şekilde tek tek devletler de kategorik imperatifin çağrısına uymalı ve barışı tesis edecek bir dünya düzenine geçmelidirler.

Şimdi Kant'ı dünya barışı üzerine düşünmeye sevk eden ve birbiri içine geçen iki temel faktör vardır. Birincisi Kant'ın çağında gittikçe hızlanan küreselleşme süreçleridir. Kant küreselleşmeyle yerel olan ile küresel olanın gittikçe birbirine bağımlı hale geldiğini gözlemler. Buna göre nasıl yerelde gerçekleşen ekonomik, hukuksal ve politik değişimler dünyayı etkiliyorsa, dünyada gerçekleşen benzer değişimler de yerel olanı etkiler. İkincisi ise genel olarak felsefesinin özel olarak sözleşme teorisinin hedefleridir. Zira devletler doğa durumunda kaldığı sürece yıkıcı savaşların yaşanması kaçınılmazdır, bu durumda sözleşme devletinin ideallerini gerçekleştirmek imkansızdır. Dünya barışı tesis edilmediği sürece kazanılmış olan tüm haklar da geçicidir:

“Halklar arasında doğal durumdan, münferit insanlar arasındaki doğal durumda olduğu gibi, hukuki duruma geçmek için, doğal durumu terk etmek gerektiğinden, bu gerçekleşmeden, halkların tüm hakları, dışsal olan, devletlerin savaş yoluyla kazanabildikleri ve muhafaza edebildikleri bana ait veya sana ait olan her şey sadece geçicidir.”¹⁹⁴

O halde eğer devletlerarası bir hukuk durumu tesis edilmezse, yerel düzlemdeki bir hukuk durumu da geçicidir. Sonuç olarak, dünyanın tüm halklarını bir araya getirecek bir birleşmeye ihtiyaç vardır ve bunun öncelikli koşulu da yıkımdan başka bir şey içermeyen doğa durumundan çıkmaya karar vermektir.¹⁹⁵

Ancak Kant uluslararası düzlemde yapılacak bir sözleşmenin her devletin özgürlük, eşitlik ve bağımsızlığını garanti altına alması gerektiğini vurgular. Bu vurgu, Kant'ın sözleşme teorisinin kaçınılmaz sonucudur. Yerel düzlemdeki sözleşme devletinin otonomi ve özgürlüğü garanti altına alması gibi devletlerarası bir sözleşmenin de tek tek devlerin bağımsızlığını garanti altına alması gerekir. Burada aynı zamanda Kant'ın birleşmiş irade anlayışının da izini takip edebiliriz. Buna göre, uluslararası alanda da her bir devletin hak ve güvenliğini garanti altına alacak olan anayasaya ihtiyaç vardır.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Kant, TMOM, s. 158, [211]

¹⁹⁵ Kant, EB, s. 50

¹⁹⁶ Çörekçioglu, SG, s. 169

Bu nedenle Kant devletlerarasında kurulacak olan sözleşme devletinin federatif bir dünya devleti olması gerektiğini düşünür. Şimdi yeniden formüle edersek, o halde, aklın buyruğu federatif bir dünya devletidir.¹⁹⁷

Ancak Kant, ayrı ayrı devletlerin daha büyük bir devlet çatısı altında federatif bir birleşmeye razı olmaktan uzak göründüklerini belirtir. Bu gerçekçi tespitinden sonra Kant, en azından şiddet olasılığını devre dışı bırakıp diyalog yolunu açtığı için federasyon seçeneğini öne çıkarır. Ancak Kant'a göre federasyon dünya barışını tesis etmek bakımında yetersizdir, çünkü o her an dağılma olasılığını içinde barındıran gevşek bir birleşmedir; federasyon durumunda devletlerarası ilişkilerin tekrar savaş durumuna dönmesi an meselesidir.

Kant'ın federatif dünya devletini aklın buyruğu olarak tanımlamasının nedeni budur zira o, evrensel barışı daha ileri derecede güvence altına almak için federasyondan daha güçlü bir seçenektir. Kant bu federatif birliği dünya cumhuriyeti olarak da adlandırır. Buna göre her devletin bağımsızlığını korumak ve dünyadaki bütün insanların özgürlüklerini garanti altına almak dünya cumhuriyetinin temel amacını oluşturur. Böylece, tıpkı yerel düzlemde vatandaşların kendi bireysel özgürlükleri korurken birleşmiş irade altında kolektivitinin bir parçası olması gibi, devletler de kendi bağımsızlıklarını koruyarak kozmopolit bir kolektivitinin parçası yani dünya cumhuriyetinin kozmopolitan vatandaşları haline gelirler.

Kendi sözleşme anlayışının öncüllerine sadık kalarak Kant, dünya cumhuriyetini ideal bir cumhuriyet olarak tasarlar. Buna göre dünya cumhuriyetinin kurulması ve bekası tıpkı yerel düzlemde olduğu gibi, adaletin tesis edilmesini, sivil toplumun tüm kurumlarının sağlıklı biçimde oluşturulması, küresel bir kamusal alanın işlenmesini ve hukuk devletinin gereklerinin yerine getirilmesine bağlıdır. Daha önceki bölümlerde değindiğimiz üzere, sivil duruma en uygun yönetim biçimi yasama gücünü yürütme gücünden ayırarak, tüm yurttaşların hukuksal eşitliğini teminat altına alan, hem halkı hem de hükümeti temsil eden saf bir cumhuriyettir.¹⁹⁸ Kant cumhuriyet üzerine düşüncelerini şu şekilde aktarır;

“Tüm hakiki cumhuriyet halkın bir temsili sistemidir ve bundan başka bir şey olamaz ve cumhuriyet halk adına tüm vatandaşların birliği yoluyla halkın kendi haklarını milletvekilleri aracılığıyla sağlamak içindir. Fakat kişi, devlet

¹⁹⁷ Kant, EB, s. 45

¹⁹⁸ Wood, s. 21

*başkanı (bu kişi bir kral, bir asilzade veya tüm halk, demokratik bir birlik olabilir) kendini temsil ettirir ettirmez, birleşik halk sadece egemeni temsil etmez; halk egemenin kendisidir.”*¹⁹⁹

Anlaşılabacağı üzere, Cumhuriyet’e dayalı bir anayasada, her bir birey politik alanda doğrudan söz sahibidir. Bu bağlamda cumhuriyet politik öznelerin otonomisini garanti altına alan en iyi yönetim biçimidir.²⁰⁰ Aynı şey dünya cumhuriyeti için de geçerlidir. Buna göre o, yalnızca bireyler arası toplumsal bir barış ortamının değil devletlerarası nihai barışın da temel koşuludur.²⁰¹



¹⁹⁹ Kant, TMOM, s. 147, [177]

²⁰⁰ Kant, EB, s. 41

²⁰¹ Çörekçioğlu, SG, s. 162

SONUÇ

Bu çalışmada Kant'ın toplumsal sözleşme anlayışının özgünlüğünü genel olarak modern paradigmayla özel olarak üç büyük sözleşme teorisinin görüşleriyle ilişkisinde ele almaya çalıştık. Bu bağlamda Kant'ın toplum sözleşmesi teorisinin, onun eleştirel felsefesinin kavramsal ve teorik zeminin de şekillendiğini ve yine bu bağlamda sözleşme geleneğinin eleştirisine dayandığını göstermeye çalıştık.

Genel olarak sözleşme teorileri özel olarak Kant'ın sözleşme teorisi modern paradigmanın ontolojik, epistemolojik ve antropolojik ön kabullerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Pre-modern paradigmadan modern paradigmaya geçişle bilgiye ve varlığa ilişkin temel kavramlar ve kriterler nasıl dönüşüme uğradıysa insana ve insansal olan etik ve politikaya dair temel anlayışlar da dönüşüme uğrar.

Pre-modern tasarımda bütün varlıklar tözsel bir ereğe sahiptir ve her varlık kendi ereğini gerçekleştirmeye çalışırken aynı zamanda kozmosun harmonisine, doğanın düzenine hizmet eder. Doğanın bir parçası olarak tasarlanan insan için de aynı şey geçerlidir. Buna göre etik ve politik yaşamın temelinde insanın doğal ve tözsel ereklere yatar. Nitekim Aristoteles'in insan politik bir hayvandır şeklindeki kavramsal ifadesi bu ereksel açıklama modeline kök salar. Bu anlayışta toplumsallık insanın kozmik-ontolojik doğasına dayandırılırken etik ve politika yaşam insanın kendi ereğini en iyi şekilde gerçekleştirebileceği yaşam biçimleri olarak kavranır. Böylece pre-modern tasarımda insan ile toplum, birey ile site-devlet arasındaki ilişki de doğal ve ontolojik bir ilişki olarak tasarlanır. Burada toplumsallık ve onun bir sonucu olan etik ve politik yaşam insanın doğasından kaynaklanan tözsel bir zorunluluktur. Pre-modern erek-bilimsel dünya tasarımının yıkılmasıyla insan artık doğal-ontolojik ereklere sahip bir varlık olarak görülmediği için etik ve politikaya dair ereksel açıklama modelleri de geçerliliğini yitirir.

Modern paradigmada birey ile toplum, insan ile devlet arasındaki ilişki ontolojik kökenli veya organik, doğal bir ilişki olarak değil, sonradan oluşturulmuş yani yapay bir ilişki olarak tasarlanır. Bu durum modern paradigmanın doğa ve insan tasarımının kaçınılmaz bir sonucudur. Nitekim pre-modern ereksel açıklama modeli, modern dönemde yerini matematiksel-mekanist açıklama modeline bırakır; burada doğa artık içinde ereklere barındıran organik bir varlık alanı olmaktan çıkıp mekanist yasaların işlediği bir makine haline gelir. Descartes'ın felsefi olarak temellendirdiği

bu mekanist modelde, insan akıl yetisi vasıtasıyla doğadan ayrıcalıklı bir konuma yerleşir. Böylece etik ve politika doğal olana, insanın tözsel ereklere dayandırılmaz. Buna göre toplumsallık, etik ve politik yaşam insan elinden çıkma, yapay yaşam formları olarak tanımlanır. Elbette etik ve politik olanın insan elinden çıkma bir şey olarak tasarlanması modern kurucu özne tasarımının bir sonucudur ve bu yaklaşım eskinin doğal hiyerarşilerine kök salan toplumsal hiyerarşilerini yıkmak konusunda önemli bir işlev üstlenir. Ancak doğanın bir mekanizma olarak tasarlanması modernliğin gelişim seyrinde insan davranışlarının da bir takım psikolojik mekanizmalara dayandığı fikrine götürür ki bu mekanist açıklama modeli özgürlük ve moral otonomi açısından sorun yaratmakla kalmaz, onun politik olana dair yansımaları da sözleşme teorilerinin çözüm üretmeye çalıştığı bir problem haline gelir. Hobbes'tan Kant'a uzanan süreçte sözleşme teorilerinin gelişim ve dönüşüm seyrinde bu problemin izi sürülebilir.

Modern sözleşme geleneğinde sözleşme, bireylerin söz verme ve anlaşma yoluyla devleti, kurumları ve toplumu tesis ettikleri başlangıç anı olarak tasarlanır. Bu başlangıç anının öncesi doğal durum olarak kavramsallaştırılır, böylece sözleşme aynı zamanda doğal durumu terk edip sivil duruma geçmeyi ifade eder. Sivil durum insanların doğal durumda sahip olduğu dizginlenmemiş özgürlüklerini sınırlandıran ya da belli haklarını daha ileri dereceden garanti altına alan, devletin ve kurumların inşa edildiği bir toplumsallık biçimine işaret eder. Sözleşme teorilerinde toplumsal ve politik yapı bireylerin çıkarlarını karşıladığı veya haklarını garanti altına ölçüde meşrudur ve bu meşruiyet yükümlülük ve itaatin temel koşuludur. Bu teorilerin hemen hepsi, geleneksel normlara karşı yeni normlar tesis etmek üzere ortaya çıkar.

Aslında sözleşme geleneğinde doğal durumu tasarlama biçimi merkezi bir işleve sahiptir. Bu açıdan her sözleşme teorisinin aynı zamanda bir doğa durumu teorisi olduğunu söyleyebiliriz; çünkü bir teorisyenin doğa durumunu tasarlama biçimi onun sivil toplumu tasarlama biçimini belirler. Nitekim bir sözleşme teorisyeninin, birey ile toplum, vatandaş ile devlet arasındaki ilişkiyi tasarlama, devletin yapısını, hak ve özgürlükleri temellendirme biçimi, onun doğal durum tasarımına kök salar. Doğa durumunu bir savaş durumu olarak tasarlamak ile onu bir barış durumu olarak tasarlamak arasındaki farklılık, sözleşmenin koşullarını tasarlama biçiminde farklılık yaratmakla kalmaz sivil topluma yüklenen hedefleri de biçimlendirir.

Hobbes doğal durumu bir ölüm kalım savaşı olarak betimlediğinde sözleşmeyi tam bir hak devri olarak tasarlamak zorunda kalır. Bununla bağlantılı olarak Hobbes'un düşüncesinde doğal durumdan sivil duruma geçmeyi sağlayan temel motivasyon güvenlik arzusudur. Hobbes'a göre doğal durumun sakinleri doğa durumundaki güvensizliğin kendi çıkarlarına ters düştüğünü fark ettikleri an, savaş halini terk etmek isterler. Bu isteğin altında insanın kendini koruma dürtüsü yatar. İşte tam da bu noktada akıl devreye girerek insanlara doğa durumundan çıkılmasının zorunlu olduğunu telkin eder. Buradaki akıl tözsel akıl veya anlam arayışında olan bir akıl değil, tamamıyla pragmatist, hesap kitap yapan araçsal akıldır. Böylece Hobbes'ta başlangıç anındaki söz verme edimi pragmatist ve araçsal aklın üzerinde temellenir ve bu akıl güvenlik uğruna Leviathan devletini, yani otoriter bir devletin tesis edilmesine götürür.

Hobbes'un Leviathan devletinin özgürlükler konusunda yaratmış olduğu sorunun bilincinde olan Locke, farkı bir doğal durum tasarımı geliştirir. Locke'a göre insan doğa durumunda sağduyu ve akıl sahibi bir varlıktır ve kendi özgürlüğünü diğer insanların özgürlüğünü de gözeterek tesis etmesi gerektiğinin farkındadır. Doğal bir varlık olarak insanın rasyonel yönü, onu ahlaksal bir varlık kılar. Buna göre doğal ahlak insana, kendisinden başka diğer insanların da benzer haklara sahip olduğunu ve haklarını yalnızca kendini korumak için kullanması gerektiğini ve kimseye haksız yere zarar vermemesini sürekli olarak telkin eder. Böylece Locke doğa durumundaki insanı, Hobbes'un tersine sadece kendi çıkarları peşinde koşan egoist varlıklar olarak değil, moral varlıklar olarak tasarlar. Ancak Locke bu barışçıl doğa durumunu, bizzat doğa durumu içinde meydana gelen birtakım gelişmeler sonucunda potansiyel bir savaş durumuna dönüştüğünü ve bu savaş tehdidinin yine doğa durumunda yetkinlik kazanan mülkiyet hakkı önünde bir engel teşkil ettiğini iddia eder ve sözleşme vasıtasıyla doğa durumunu terk etmeyi özel mülkiyetin korunmasına bağlar. Böylece Locke kendi sözleşme teorisiyle liberal devletin bir teorisini haline getirir.

Toplum sözleşmesi teorisini bir uygarlık ve modern kültür eleştirisine dayandıran Rousseau'da ise Hobbes'ta karşımıza çıkan ve Locke'un çözüm üretmeye çalıştığı moral sorun merkezi bir önem kazanır. Böylece Rousseau ahlak ile politika arasındaki eski birliği modern dünyanın koşulları altında yeniden tesis etmenin yollarını arar.

Rousseau aslında Batı felsefesinin düşünme tarzını derinden etkileyen üç önemli fikre sahiptir. Bunlardan ilki, genel kanaatin tersine uygarlığın iyi bir şey olmadığı düşüncesidir. İkincisi yaşantımıza ve yargılarımıza akıldan ziyade duygu ve doğal içgüdülerin kılavuzluk etmesi gerektiği düşüncesidir. Nihayet üçüncüsü ise, toplumun genel iradenin bir ürünü olduğu ve genel iradenin de egemenliğe karşılık geldiği fikridir.

Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisini biçimlendiren bu üç önemli fikir, onun doğa durumunu tasarlama biçimiyle de bağlantılıdır. Rousseau, doğa durumunda insanların günümüzde olduğundan çok daha mutlu ve özgür bir yaşam sürdüğü iddia eder. Ona göre, doğa durumunda insanlar arasında bir takım fiziksel ve biyolojik eşitsizlikler olsa da güçlü olanın güçsüz olanı kendisine köle yapabileceği, onunla arasındaki fiziksel eşitsizliği sosyal eşitsizliğe dönüştüreceği şartlar mevcut değildir. Bu noktada Rousseau Locke'a benzer bir tarzda, doğa durumunda moral ve politik açıdan kötüye doğru giden bir tarihsel dönüşüm olduğunu iddia eder ama bu dönüşümü eşitsizliğin adım adım kurumsallaştığı bir süreç olarak kavrar. Buna göre toplumsal yaşam biçimlerinin oluşması ve uygarlığın ilerlemesiyle özel mülkiyet ortaya çıkar ve bu da yoksulluğu ve eşitsizliği derinleştiren bir toplum sözleşmesi yapılmasıyla sonuçlanır. Rousseau, burada aslında adeta tarihsel bir sözleşmeden bahseder.

Bu sözleşme burjuvazinin çıkarlarına hizmet eden, toplumsal eşitsizliği artıran ve insanları moral bir çöküşün içine sürükleyen modern toplumu kuran sözleşmedir. İşte bu sözleşmeye karşı Rousseau alternatif devrimci bir toplum sözleşmesine ihtiyaç duyulduğunu iddia eder ve kendi sözleşme teorisini geliştirir. Ancak Rousseau'nun doğa durumu tasarımı geri giden *pathos* anlayışı onun sözleşme teorisini belirler. Zira Rousseau toplumsal yaşamı bir duygu birliğine dayandırır. Öte yandan başlangıç anındaki anlaşmanın genel iradeyi kuran bir söz verme edimi olarak tasarlanması, Rousseau'nun teorisinde bireysel özgürlükler açısından sorun yaratır. Nitekim böyle bir anlayış, bireyin toplum, bireysel özgürlüğün egemenlik içinde erimesine yol açar, dolayısıyla muhalefet ve eleştiri imkanını baltalar.

Bu çalışmanın ana konusunu oluşturan Kant'ın toplum sözleşmesi teorisi öncelikle Hobbes, Locke ve Rousseau'nun teorilerinin eleştirel bir perspektiften değerlendirilmesine dayanır. Nitekim Kant kendi sözleşme teorisini tesis ederken sözleşme geleneğinin temel kavramlarını kullanır ve onların olumlu ve olumsuz

yönlerini hesaba katarak sözleşme teorisinde bir dönüşüm gerçekleştirir. Ancak Kant bu dönüşümü gerçekleştirirken söz konusu kavramları kendi eleştirel felsefesinin perspektifinden ele alır ve eleştirel aklı merkeze yerleştirir. Bu bağlamda Kant'ın sözleşme teorisinde öncelik kazanan şey, Hobbes'ta olduğu gibi güvenliğin tesis edilmesi değildir; Locke'ta olduğu gibi mülkiyetin garanti altına alınması da değildir. Kant'da öncelik kazanan şey, otonomi ve özgürlüğün tesis edilmesidir. Kant'ın Rousseau'nun düşüncesinde eleştirdiği şey ise, *pathosa* yapılan vurgu ve Rousseaucu genel irade anlayışının otonomi ve özgürlükler üzerindeki olumsuz etkisidir.

Kant öncelikle sözleşmenin ve doğa durumunun tamamen bir varsayım, bir kurgu olduğunu iddia eder ve buradan hareketle sözleşmeyi aklın bir idesi olarak temellendirmeye çalışır. Buna göre sözleşme mevcut durumun adaletsizlikleri sorgulamaya ve dönüştürmeye yarayan eleştirel bir kriterdir. Sözleşme aynı zamanda aklın bir idesi olarak kategorik imperatifin, dolayısıyla moral otonominin politik formülasyonudur. Kant Rousseau'dan farklı olarak ahlakı duyguda değil akılda temellendirdiği ve sözleşmeyi aynı zamanda ahlaki ilkenin, yani kategorik imperatifin politik karşılığı olarak formüle ettiği için duygudaşlık üzerinde kurulan bir toplumun özgürlük üzerindeki olumsuz etkilerini geri püskürtür. Aslında Kant burada Rousseau'nun ahlak ile politika arasında kurduğu birliği kendine özgü ahlak anlayışında dönüşüme uğratar.

Kant'ın bu dönüşümü gerçekleştirirken en önemi hareket noktası, öncelleriyle benzer bir tarzda, doğa durumunu tasarlama biçimidir. Kant doğa durumunu Hobbes gibi bir savaş durumu olarak tasarlamaz. Kant için doğa durumu fiili değil, potansiyel bir savaş durumudur. Kantçı doğa durumu tasarımı doğa durumunda yaşayan insanlar akla ve aklın en yüksek ahlaki ilkesi olan kategorik imperatife uygun eyleme gücüne sahip varlıklardır. Buna göre pratik akıl, doğa durumunun sakinlerine şiddet ve savaş olasılığına karşı kategorik imperatife uygun davranmayı yani doğa durumunu terk ederek sivil duruma geçmelerini buyurur. Sivil duruma geçiş, sözleşmede oluşan ve kategorik imperatifte yani herkesin karşılıklı otonomisi ve aynı zamanda özgürlüklerinde uzlaşmayı ifade eden birleşmiş iradenin bir sonucudur. Rousseau'daki genel irade yerine birleşmiş iradeye vurgu yaparak Kant, bir yandan toplum karşısında bireyin hak ve özgürlüklerini öte yandan tek tek bireylerin eleştirel güçlerini garanti altına almak ister. Böylece Kant için sivil durum, ideal düzlemde, hem kamusal

hukukun hem de aklın kamusal kullanımına imkan tanıyan bir kamusal alanın tesis edildiği bir durumdur. Sözleşmeyle doğal durumdaki özel hukuktan, yani herkesin kendi başına bir yargıç olduğu özel hukuk durumundan, ortak bir yargıcın tesis edildiği kamusal hukuka geçilir. Böylece sözleşme kategorik imperatife ve onun hukuksal formülasyonu olan genel adalet ilkesine uygun olarak tek tek herkesin otonomi, özgürlük ve eşitliğini garanti altına alan bir hukuk devleti idealine karşılık gelir. Buna göre hukuk devletinin öncelikli amacı güvenlik veya mutluluğu tesis etmek değil, Kant'ın birer hak olarak tanımladığı otonomi, özgürlük ve eşitliği garanti altına almaktır. Böylece Kant, Hobbes'un Leviathan devletinin içerdiği despotizme ve Locke'un özel mülkiyeti merkeze alan refah devletine mesafe kazanır. Sivil duruma geçişin aynı zamanda bir kamusal alanın tesis edilmesini ifade etmesi, sözleşmenin bir ide olarak tesis edilmesinin, dolayısıyla mevcut durumun adaletsizliklerinin ideal bir hukuk devletinin ilkelerine göre dönüştürülmesi gerektiği fikrinin bir sonucudur.

Kant evrensel barış idealini de sözleşme teorisiyle ilişkilendirir; böylece sözleşme geleneğinin hedeflerini genişletir. Nitekim Kant dünya barışını hakkında farklı seçenekler üzerinde düşünürken dünya cumhuriyetini aklın buyruğu olarak formüle eder. Dünya cumhuriyeti tek tek devletlerarasında, sözleşme vasıtasıyla kurulan ve taraf devletlerin ve onların içinde yaşayan insanların hak ve özgürlüklerini garanti altına alan bir hukuk devleti idealine karşılık gelir. Böylece Kant kozmopolitan bir cumhuriyetçiliğin ve vatandaşlık idealin de teorisini haline gelir.

Aslında Kant'ın toplum sözleşmesi anlayışı onun Aydınlanmayı yani modernliği yeniden yapılandırma teşebbüsünün bir bileşeni olarak düşünülmelidir. Kant için modernliğin krizi öncelikle aklın krizidir; bu krizi çözmek için o, aklın eleştirel yetilerini merkeze alan bir akıl anlayışı geliştirir. Bu açıdan Kant tözsel, pragmatist ve teknik aklın etik ve politik alanda yarattığı tehlikelere karşı yani onun özgürlük ve otonomi üzerindeki olumsuz etkilerine karşı eleştirel aklın kullanımının imkânının koşullarını göstermeye çalışır. Aklın bir idesi olarak sözleşmenin, kategorik imperatifin politik formülasyonu olarak, adaletsiz yasalara, yönetimin haksız uygulamalarına, özgürlük ve eşitsizlik yaratan normlara ve mutluluk anlayışlarına karşı bir eleştiri kriteri olarak tesis edilmesi bununla ilintilidir.

Ancak Kant'ın sözleşme teorisi, bütünün de değilse bile bileşenlerinde bazı gerilimler içerir. Kant'ın aktif ve pasif vatandaş ayrımı yapması ve otoriteye karşı her

türlü itaatsizliği gayri meşru ilan etmesi, bu gerilimli noktaları oluşturur. Buna rağmen Kant'ın teorik ve pratik felsefesinin temel öncülleri ve Kantçı düşüncenin eleştirel karakteri, bu gerilimleri aşmaya ve onları yeniden yorumlamaya imkan tanıyan bir derinliğe sahiptir. Kant'ın toplum sözleşmesi de dahil olmak üzere bütün bir eleştirel felsefesinin çağımızın sorunlarına çözüm üretme gücü, onun düşüncesinin derinliğinin kanıtı olarak değerlendirilebilir. Böyle bir değerlendirmenin dayanak noktası ise çağdaş politika felsefesindeki Kantçı yönelimdir.

KAYNAKÇA

Arendt, Hannah. **Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler**, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, 1.Basım, İletişim Yayınlar, İstanbul, 2019.

Aristoteles. **Politika**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

Burke, Edmund. **Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına**, çev. Doç. Dr.Fatih Duman, Kadim Yayınları, İstanbul, 2017.

Cassirer, Ernst. **Rousseau, Kant, Goethe**, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2020.

Cevizci, Ahmet. **17. Yüzyıl Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2019.

Çörekçioğlu, Hakan. “Ben’in Kendini Kurma Ediminde Karşısında Duran: Öteki mi Diğeri mi?”, **Uluslararası III. Felsefe Konferansı**, Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli, 14.05.2005, ss. 171-179.

Çörekçioğlu, Hakan. **Bir Politika Filozofu Olarak Kant**, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, İzmir, 2004.

Çörekçioğlu, Hakan. Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, (der ve çev. Hakan Çörekçioğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 7-25.

Çörekçioğlu, Hakan. **Modernite ve Ütopya**, Sentez Yayınları, 2015.

Çörekçioğlu, Hakan. “Kant’ın Sui Generis Sözleşme Teorisi: Yerelden Dünyaya”, **Felsefi Düşün Dergisi**, Sayı:19, Ekim 2022, ss. 151-179.

Descartes, Rene. **Yöntem Üzerine Konuşmalar**, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017.

Durdu, Taylan, İnan. **Rousseau'nun Genel İrade Kuramı Üzerine Bir İnceleme**, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2021.

Gökberk, Macit. **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Habermas, Jürgen. **Kamusalın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2005.

Hasner, Pierre. "Immanuel Kant: 'Ahlak ve Politika İlişkisi'", **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, (Der. Hakan Çörekçioğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.

Heimsoeth, Heinz. **Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüçoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018.

Hobbes, Thomas. **Leviathan**, çev. Hamiyet Ünal, Litera Yayınları, İstanbul, 2019.

Hobbes, Thomas. **De Cive: Yurttaşlığın Felsefi Temelleri**, çev. Deniz Zarakol, Belge Yayınları, İstanbul, 2007.

Hume, David. **An Enquiry Concerning Human Understanding**, (ed. Peter Millican), New York Oxford University Press, 2007.

Hume, David. **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, İstanbul, 2016.

İplikçi, Alper. Johann Gottfried Herder'de Milliyetçilik Düşüncesi, **Al-Farabi Uluslar Arası Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt:1, Sayı:1, 2017, ss. 126-134.

Kalfa Ceren ve Atalay Faruk. Rousseau ve Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı, **Alternatif Politika Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 3, Ekim 2015, ss. 457-489.

Kayacı, Veysel, Hebat. **Modern Felsefede Özne ve Doğa Problemi**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul, 2019.

Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, Sentez Yayınları, Bursa, 2020.

Kant, Immanuel. **Ahlak Metafiziği Hukuk Öğretisi**, çev. Altan Heper, Fol Yayınları, İstanbul, 2021.

Kant, Immanuel. **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2010.

Kant, Immanuel. **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, 1.Basım, İdea Yayınları, İstanbul, 2008.

Kant, Immanuel. “**An Old Question Raised Again: Is The Human Race Constantly Progressing?**”, The Conflict Of The Faculties, (çev. Mary Gregor), Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. **Metaphysics of Morals**, (çev. Mary Gregor), Cambridge Texts in the History of Philosophy, Londra, 1991.

Kant, Immanuel. **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.

Kant, Immanuel. **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, 1.Basım, İdea Yayınları, İstanbul, 2006.

Kant, Immanuel. “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’ ”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, (der ve çev. Hakan Çörekçioğlu), Ayrıntı Yayınları, 1.Basım, İstanbul, 2019, ss. 25-75.

Karadağ, Ulaş. **Toplum Sözleşmesi Düşüncesinde Devletin Doğuşu: Hobbes, Locke, Rousseau**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2012.

Koyré Alenxandre. **Bilim Tarihi Yazıları**, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yayınları, 2000.

Küçükalp, Derya. **Siyaset Felsefesi**, Dora Yayınevi, Bursa, 2018.

Locke, John. **Hükümet Üzerine İki İnceleme**, çev. Fatih Bakırcı, Ebabil Yayınları, Ankara, 2004.

Locke, John. **Yönetim Üzerine İki İnceleme**, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Litera Yayınları, İstanbul, 2020.

Magee, Bryan. **Felsefenin Öyküsü**, çev. Sina Şener, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.

Özalp, Hasan. Din-Bilim Çatışması Üzerine: Kopernik Merkezli Bir Okuma, **Bilimname Dergisi**, Cilt: 2017, Sayı: 33.

Özlem, Doğan. **Kant Üzerine Yazılar**, Notos Yayınları, İstanbul, 2015.

Guyer, Paul. Kant’ın Ödevler Sistemi, çev. Ali Kaptan, **Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 41-42, kış 2005, ss. 278-338.

Raynaud, Philippe. John Locke, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, çev. Necmettin Kamil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Riley, Patrick. **On Kant As The Most Adequate Of The Social Contract Theoristst**, Sage Publications, Cilt: 1, Sayı: 4, 1973.

Rousseau, Jean-Jacques. **Emile**, çev. Yaşar Avunç, İş Bankası Yayınları, 2022.

Rousseau, Jean-Jacques. **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2016.

Rousseau, Jean-Jacques. **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İş Bankası İstanbul, 2013.

Rutli, Erman. “F.H Jacobi’nin Aydınlanmacı Rasyonalizm Eleştirisi Üzerine Bir Değerlendirme”, **Temaşa Dergisi**, Sayı:12, 2003, s. 51-72.

Slater, Philip. **Frankfurt Okulu**, çev. Arda Özden, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998.

Strauss, Leo. **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen, Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Tabanlı, Figen. “Thomas Hobbes ve John Locke’un Devletin Kökeni Hakkındaki Düşünceleri”, **Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, Temmuz, Eskişehir, 2018, ss. 331-353.

Wood, Allen. Kant, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2009.

Wolfgang Kersting. “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, (der ve çev. Hakan Çörekçioğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 75-102.

Zabunoğlu, Gökçe. “Toplum Sözleşmesi Bağlamında John Locke’un Devlet Anlayışı”, **İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt:7 Sayı:2, 2016, ss. 431-455.